OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3e édit. 1 vol. in-16, 391 pp. Paris, Desclée De Brouwer et Cie . . . . 20 fr.

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques, 5e édit. 1 vol. gd. in-8° 892 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . 50 fr.
Traduit en anglais.

Les Perfections divines (extrait du précédent sans discussions philosophiques) 1 vol. in-8° de 340 pp. G. Beauchesne (traduit en italien) . . . . 18 fr.

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita, 3e édition, 2 vol. gd. in-8° 564-482 pp. Rome Ferrari, Paris Gabalda . . . . 60 fr.
Édition abrégée, 1 vol. gd. in-8° . . . . 45 fr.

Perfection chrétienne et contemplation, 2 vol. in-8° de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie, 30, rue S. Sulpice, 7e édition . . . . 35 fr.
Traduit en allemand et en italien.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, (Le problème de l'amour et les purifications passives). 2 vol. in-8° de 452 et 465 pp. Éditions du Cerf, Juvisy (S. et O.). . . . . 35 fr.
Traduit en italien et en allemand.

Providence et confiance en Dieu, (sous presse) Desclée De Brouwer et Cie.

P. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ANGELICO, ROME.

LE RÉALISME DU PRINCIPE DE FINALITÉ

Tout être agit pour une fin, depuis le grain de sable jusqu'à Dieu.
Notre intelligence connaît sa propre finalité : juger conformément à la nature et à l'existence des choses et s'élever à leur Cause première et à leur Fin ultime.



DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, ÉDITEURS
PARIS

Nous avons pris connaissance de l'ouvrage du P. Reg. Garrigou-Lagrange O. P. Maître en théologie, intitulé *Le Réalisme du principe de finalité* et nous en approuvons la publication.

P. Mariano Cordovani O. P.
Maître en théologie.
P. Michel Browne O. P.
Maître en théologie.

IMPRIMI POTEST :

Fr. M. St. Gillet O. P.
Magister generalis.

BD
542
.G3

IMPRIMATUR :

Lutetiæ Parisiorum,
die XI° januarii 1932
V. Dupin, v. g.

Copyright by Desclée De Brouwer & C° — 1932.

238100

SANCTÆ DEI GENITRICI
MATRI DIVINÆ GRATIÆ
IN SIGNUM GRATITUDINIS
ET FILIALIS OBEDIENTIÆ.

AVANT-PROPOS

La vie est trop courte, comme l'a dit un contemplatif, pour lire et méditer d'autres livres que ceux des saints et des hommes de génie. De ce point de vue, inutiles seraient ces pages sur la finalité, si elles n'avaient pour but de souligner un principe cher aux plus grands philosophes et aux plus grands théologiens et d'insister sur les conséquences primordiales qu'ils en ont tirées.

Nous irons tout de suite à l'essentiel, laissant dans l'oubli ce qui y est justement tombé et n'accorderons pas trop d'importance à tel ou tel philosophe aujourd'hui en vogue, dont personne peut-être dans cinquante ans ne parlera plus.

Si l'on donne une année de réflexion aux écrits d'un Descartes, à ceux d'un Spinoza ou d'un Kant, c'est un quart de siècle qu'il faudrait donner à la méditation des œuvres de Platon et d'Aristote, et c'est toute la vie qu'il convient de lire saint Augustin et saint Thomas.

Beaucoup d'histoires de la philosophie nous présentent presque toutes les doctrines sur le même plan ; les plus insensées y semblent avoir la même valeur que les plus sages, à condition d'être proposées avec quelque originalité. François Bacon, ou l'étrange Berkeley y ont autant de relief que Thomas d'Aquin, sinon plus. Et l'on y présente comme géniale cette idée déraisonnable de Kant que notre connaissance des choses, loin de dépendre d'elles, est

leur mesure, et que *la causalité*, par laquelle la chaleur dilate le fer, ou par laquelle le meurtrier donne la mort, n'est qu'une catégorie subjective de notre esprit, de sorte qu'en dehors de nous, il n'y a peut-être ni dilatation du fer, ni meurtrier qui puisse à bon droit être condamné.

Une fois que la supériorité du génie est ainsi confondue avec ces positions extrêmes *extra rationis viam*, on n'a plus qu'une vue horizontale des choses, où les plus hautes vérités descendent au niveau des plus lamentables erreurs. Dieu et la matière ne tardent pas à se toucher et à se trouver sur le même plan dans l'inconnaissable.

Quand nous aurons reçu la lumière de gloire et verrons toutes choses en Dieu, nous aurons au contraire une vue verticale des choses selon la véritable échelle des valeurs, depuis la Vérité suprême et le Souverain Bien jusqu'aux dernières divagations de l'erreur et du mal. Nous verrons alors le prix de la Révélation divine et au-dessous d'elle celui des *premiers principes* de la raison naturelle, qui elle aussi, dans son ordre, vient de Dieu.

Nous voudrions ici souligner quelques principes qui sont d'une importance capitale dans la philosophie traditionnelle, spécialement dans la synthèse thomiste. Sans eux elle est absolument inintelligible, et sous leur lumière toutes les parties de cette synthèse s'éclairent.

Il s'agit surtout du principe de finalité : *tout agent agit pour une fin*, depuis la pierre, qui tend vers le centre de la terre pour la cohésion de l'univers, jusqu'à Dieu, qui gouverne les mondes, pour manifester sa bonté. Ce principe n'a pas moins d'importance que celui de causalité efficiente, s'il est vrai qu'il n'y a

pas d'efficience sans finalité, et si la fin est, comme le dit Aristote, la première des causes.

Depuis Hume et Kant de nombreux ouvrages ont paru sur la valeur du principe de causalité efficiente, dont nous avons longuement parlé ailleurs[1]. Celui de finalité, malgré son importance majeure, est souvent resté dans l'ombre.

Nous verrons que sa double valeur ontologique et transcendante suppose *le primat de l'être sur le devenir*, primat qu'ont exprimé avec des nuances diverses les doctrines fondamentales de Platon, celles d'Aristote, celles aussi des grands Docteurs chrétiens.

Nous insisterons sur deux applications primordiales du principe de finalité en traitant de la finalité de notre intelligence et de celle de notre volonté. Nous terminerons par l'étude d'un corollaire souvent oublié de notre principe : « *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* : il y a une dépendance réciproque de la fin et de l'agent, de la matière et de la forme ». Ce principe souvent négligé est des plus féconds ; il fait saisir le mystère des choses et le fait voir à sa vraie place, en nous mettant en présence d'un clair-obscur des plus captivants, partout où il faut passer d'un ordre à un autre, de la matière inanimée à la vie de la plante, de celle-ci à la sensation, des sens à la vie intellectuelle, et de celle-ci à la vie de la grâce.

Ces pages ont surtout pour but de montrer que le principe de finalité ne mène pas moins à Dieu que celui de causalité efficiente. Ils sont intimement unis : *pas d'efficience sans finalité*. D'où il suit, nous le verrons, que, dans tous les domaines, *l'ordre des agents* ou leur

1. *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd. 1re Partie.

subordination *correspond à l'ordre des fins*. Toute coordination suppose subordination, et ce serait une grosse erreur de les confondre.

Nous avons donné la forme de dialogue aux deux chapitres fondamentaux sur *l'être, le devenir et la finalité*, pour les rendre plus vivants et pour mieux montrer ainsi l'unité des doctrines nécessairement liées, selon Aristote et ses disciples, à la vraie formule du principe de finalité, à son universalité, à sa nécessité absolue, à sa double valeur ontologique et transcendante.

Iere PARTIE

L'ÊTRE, LE DEVENIR ET LA FINALITÉ

Pour savoir si dans le réel il y a de la finalité et ce qu'elle est, en quoi elle diffère d'une fatalité matérielle et aveugle et du hasard, il faut se demander d'abord ce qu'est *le réel* lui-même : s'il est constitué surtout par *ce qui est* ou par *ce qui devient ;* quel est le rapport du devenir avec l'être, et, s'il n'est pas premier, quelles sont ses causes.

CHAPITRE PREMIER

LE PRIMAT DE L'ÊTRE SUR LE DEVENIR.

L'origine de la distinction de l'acte et de la puissance et de la théorie des quatre causes.

La réapparition de la philosophie du devenir, qui nie la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité et qui identifie l'être avec le devenir, Dieu avec l'évolution créatrice d'elle-même [1], nous invite à reprendre l'étude du problème du devenir, pour mieux nous rendre compte du vrai fondement des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu.

Pour rendre la pensée plus vivante, nous donnerons aux deux premiers chapitres la forme de dialogue, en nous référant surtout aux fragments d'Héraclite et de Parménide, au *Sophiste* de Platon et au livre Ier de la *Physique* d'Aristote, ainsi qu'aux livres IV, IX et XII de sa *Métaphysique*.

***

Héraclite: Ce qui est n'est pas et *ce qui n'est pas est, car tout devient* et *rien ne demeure*, rien ne reste ce qu'il est. Dans le monde sensible, c'est un perpétuel changement, la terre fertile vit de l'eau qu'elle

1. Cf. Ed. Le Roy, *Le Problème de Dieu*, 1929.

absorbe, le feu vit de la mort de l'air, l'animal vit de la mort du végétal, l'homme vit de la mort de l'animal, puis son corps retourne à la terre par la corruption, et ainsi de suite. Tout être est du feu transformé ; l'air et l'eau sont du feu en voie d'extinction ou de renaissance ; la terre est du feu éteint, et s'embrasera de nouveau à l'heure marquée par le Destin. L'âme est une émanation du feu céleste. L'univers est un feu en voie de transformation incessante, un feu éternellement vivant, qui périodiquement s'allume et s'éteint. Il n'a pas commencé d'être, il ne finira pas ; le monde renaît éternellement de ses cendres. Il meurt tous les jours pour revivre ; il vit sa mort et il meurt sa vie. Dans notre corps, il y a constamment une assimilation d'aliments et une désassimilation perpétuelle ; nous aussi nous mourons notre vie et nous vivons notre mort, jusqu'à ce que nous soyons remplacés par d'autres. Une génération humaine vit de la mort de la précédente, comme un flot de la mer se forme d'un autre qui disparaît, et ainsi de suite dans une ondulation sans fin. Rien ne s'arrête ; les doctrines se forment et déclinent ; de même les peuples et les races. Rien ne demeure, sinon la loi du perpétuel retour. *Ce qui est n'est pas*, car avant que nous ayons pu finir de dire : « *il est* », il a cessé d'être, comme celui qui est élevé au plus haut point par la roue de la fortune en descend aussitôt, comme le pendule en mouvement ne s'arrête en apparence que pour revenir aussitôt en sens inverse. *Ce qui est n'est déjà plus*, et *ce qui n'est pas encore est déjà quelque chose, car il devient.* Et donc la réalité fondamentale est le devenir, le feu vivant qui meurt et se ranime toujours. Et donc *l'être* et

le *non-être* ne sont que des abstractions artificielles, des *mots* nécessaires au discours, pour exprimer la superficie des choses. La réalité fondamentale est le devenir ; en lui s'identifient l'être et le non-être, car ce qui devient d'une certaine manière *est*, et pourtant il *n'est pas* encore. De même ce qui dépérit d'une certaine manière n'est plus, et pourtant il est encore ; au vrai : *il dépérit*, sitôt après être devenu, il disparaît. *Le devenir* est *l'identité mobile des contraires*, ainsi s'explique *l'universelle contradiction* qui se trouve en toutes choses, la lutte, la guerre qui est partout entre les contraires. Elle doit exister, elle n'est pas un désordre, bien loin de là : la guerre est la mère de toutes choses, car du rapprochement violent des contraires, de l'aigu et du grave, de la vie et de la mort des doctrines, des individus et des peuples, naît l'harmonie.

Ainsi le principe de contradiction sur lequel on prétend fonder *l'identité* de chaque chose avec elle-même, sa permanence ou subsistance, comme si elle était *une et la même* et *distincte* des autres, le principe de contradiction sombre dans le devenir, qui à la fois est et n'est pas.

Parménide : Ce que tu dis n'est vrai que du point de vue des sens, qui ne perçoivent que les phénomènes ou les apparences du réel. Tes affirmations ne sont donc qu'hypothèses et opinions. C'est à l'intelligence, non au sens, qu'il appartient de connaître la vérité, et l'objet de l'intelligence, ce n'est pas le phénomène, mais l'être intelligible ; ce n'est pas le coloré, le sonore, l'aigu ou le grave, ni l'eau, l'air ou *le feu*, mais *l'être intelligible*, que les sens de l'animal ne sauraient percevoir, mais seule l'intelligence de l'homme.

Tu dis : « Ce qui est n'est pas ». J'affirme que *l'être est* et ne peut pas ne pas être ; de plus le *non-être n'est pas* et il ne peut pas être. Si en effet le non-être était, il serait déjà l'être, au lieu de s'opposer à lui.

Telle est pour l'intelligence la vérité : *l'être est, le non-être n'est pas*, on ne saurait sortir de cette pensée.

On n'en saurait sortir ; on ne saurait affirmer autre chose dans l'ordre de la vérité, au-dessus des opinions et des apparences. La preuve en est que toute *multiplicité* et tout *changement* sont impossibles.

Héraclite : Il ne suffirait pas de marcher devant toi, pour te prouver la possibilité et l'existence du mouvement ?

Parménide : C'est là seulement l'apparence sensible, mais pour l'intelligence, qui part de l'être intelligible, son objet, le mouvement est impossible. L'être ne devient pas, il est. *Si en effet, l'être devenait, il proviendrait soit de l'être, soit du non-être.* Mais l'être ne peut venir de *l'être*, qui est déjà ; car ce qui devient, avant de devenir, n'est pas. Et d'autre part rien ne vient du *non-être*, qui est pur néant, d'où rien ne peut sortir, sans cause aucune ; pourquoi en sortirait-il en ce moment, plutôt qu'avant ou après ?

Et donc rien ne devient. L'Être existe éternellement et ne change pas, c'est ce que les traditions religieuses affirment à leur manière du Dieu suprême et c'est ce que disait Xénophane, mon maître.

Il est donc faux de dire que le principe de contradiction sombre dans le devenir ; c'est le devenir

sans cause qui vient se briser contre le principe de contradiction.

Héraclite: Il n'y aurait certes pas de devenir, s'il n'y avait quelque *multiplicité* réelle ou possible ; mais *le multiple existe en réalité;* toi et moi nous sommes hommes, et sommes assez distincts l'un de l'autre, ne serait-ce que par notre façon de voir. Nous ne sommes pas près de nous entendre. Et si l'on dit que ma doctrine s'oppose au sens commun, la tienne ne lui est guère plus conforme. La multiplicité est un fait certain.

Parménide: La multiplicité n'est qu'une apparence pour les sens ; pour l'intelligence elle ne saurait exister. On ne saurait concevoir en effet aucune diversité au sein même de l'être. Cette *diversité* ne pourrait provenir que de *l'être* lui-même, ou du *non-être.* Mais l'être est et ne comporte *rien d'autre* que lui-même, car ce qui est *autre* que l'être c'est le non-être, qui s'oppose à lui. D'autre part le non-être ne peut lui apporter du dehors une différentiation, car le non-être n'est rien. Il s'ensuit que l'être reste un, et que la multiplicité est impossible pour l'intelligence. Elle n'est donc qu'une vaine apparence des sens[1].

1. Ces arguments de Parménide sont repris par Spinoza dans l'*Éthique* pour établir qu'il n'y a qu'une substance, et qu'une seconde est impossible. Ils représentent le *réalisme absolu* de l'intelligence pour ce qui est de la notion d'*être substantiel.* Ils supposent que l'*être universel* existe en dehors de l'esprit avec son universalité tel qu'il est conçu, et par là il se confond avec l'être divin. C'est l'ontologisme panthéistique. Il conduit du reste, pour les notions inférieures à l'être, à l'extrême opposé, c'est-à-dire au *nominalisme* : les essences, les natures des différentes choses ne seront plus que des *mots.* En dehors de la substance unique il ne pourra y avoir que des phénomènes plus ou moins illusoires. Platon suivra encore Parménide dans la voie du réalisme absolu de l'intelligence, tout en l'atténuant. Aristote, lui, arrivera au réalisme mesuré, qui domine à la fois les excès du réalisme absolu et ceux du nominalisme sceptique.

Comme je l'ai déjà dit : « l'être est, le non-être n'est pas ; on ne sortira pas de cette pensée ». C'est la vérité, et l'unique vérité.

***

Platon[1]*:* Vénérable Parménide, tu as certes une haute doctrine ; l'intelligence est incomparablement supérieure aux sens, et si ceux-ci se perfectionnaient toujours dans leur ordre, si nos yeux devenaient plus puissants que ceux de l'aigle, ils n'atteindraient jamais l'intelligible. Évidemment c'est à l'intelligence qu'il appartient de connaître la vérité, qui est la conformité de notre pensée avec la réalité véritable.

Tu as fort bien dit que l'objet de l'intelligence est *l'être intelligible;* rien ne peut être conçu sans lui et absolument en dehors de lui. Et si le mouvement et la multiplicité répugnent à l'être, à l'existence, manifestement ils sont impossibles. Tu as admirablement posé le problème dans toute sa profondeur, et ta doctrine, selon les expressions d'Homère, est vénérable et redoutable.

Cependant, Héraclite n'a-t-il pas justement observé que dans l'ordre des phénomènes sensibles tout change ? La génération de l'un est la corruption de l'autre ; la matière reçoit toujours de nouvelles modifications, rien n'est stable. L'enfant, devenu adolescent, atteindra la maturité et sitôt après déclinera, et toujours ainsi.

N'as-tu pas dû écrire toi-même deux parties dans ton poème : τὰ πρὸς τὴν ἀληθείαν, la doctrine de

1. Nous résumons ici le dialogue *le Sophiste.*

vérité, et τὰ πρὸς δόξαν, les opinions ou hypothèses sur les apparences, autrement dit : le noumène νοητόν et les phénomènes.

Examinons, si tu le permets, ton grand principe : « L'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée ».

Je t'accorde sans difficulté aucune la première partie de la formule : *l'être est.* C'est l'objet de l'intuition de notre intelligence, au-dessus des sens, de l'imagination et des opinions. L'être est, et nous te devons beaucoup, Parménide, pour l'affirmation si puissante de cette première vérité. Tu es le père de nos intelligences, en ce sens que tu nous a montré l'objet premier, qu'elles doivent contempler, et qui les distingue des sens ou de la connaissance animale.

Pour cela, je te vénérerai toujours comme un maître, mais au risque de passer pour parricide, je ne crains pas de porter la main sur la seconde partie de ta formule, et d'affirmer qu'*en un sens le non-être est*[1].

1. Cf. PLATON, *Le Sophiste*, 241 d. τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι, et ibid., 257 a, 259 a. — Voir aussi le dialogue *Parménide*, 132 d, 133 a.
On lit dans le *Sophiste* de PLATON, *loc. cit.* :
L'Étranger : Je te ferai et avec plus d'instance une seconde prière.
Théétète : Laquelle ?
L'Étranger : De ne pas aller me considérer comme une sorte de parricide.
Théétète : Qu'est-ce à dire ?
L'Étranger : Nous nous trouvons dans la nécessité pour nous défendre, de soumettre à un examen sévère la doctrine de notre père Parménide, et de prouver, en lui faisant violence, et que le *non-être sous un certain rapport est...*
...Ne faut-il pas dire de l'âme que l'une est juste et l'autre injuste, celle-ci sensée et celle-là insensée ?...
Théétète : Sans doute.
L'Étranger : ...N'est-ce pas par la présence et la possession de la justice que l'âme devient juste ?... Si donc la *justice* existe et aussi la *sagesse*, que sont-elles ?... (Ne sont-elles pas quelque chose *d'autre* que l'être ? Et pourtant elles participent à l'être ? Ne faut-il pas en dire autant du mouvement ?)
Théétète : Cela est on ne peut plus clair.
L'Étranger : Le non-être par conséquent se retrouve de toute nécessité et dans le mouvement et dans tous les genres. Car la nature de l'*autre*, présente dans tous les genres, fait que chacun d'eux est *autre* que l'*être* et le rend *non-être*.
...Ce que nous nommons le *non-être*, ce n'est pas, ce me semble, le *contraire de l'être*, mais seulement une chose qui est *autre*... Comme lorsque nous parlons de quelque chose qui n'est *pas grand*, te semble-t-il que nous exprimions par ce mot plutôt le petit que le moyen ?... La nature de l'*autre* me paraît se diviser en mille parties, comme la science, d'où la diversité de ce qu'on appelle les arts et les sciences. » D'où Platon déduit : Si le non-être existe en quelque manière, l'erreur existe aussi. Si nous exprimons ce qui est comme n'étant pas ou ce qui n'est pas comme étant, le discours est faux. De là se déduit la définition du sophiste qui n'a que le simulacre de la sagesse.

Cela semble un paradoxe, mais nous sommes bien obligés de faire cette concession à Héraclite.

En effet, déjà dans l'ordre intelligible, très au-dessus de celui des sens, nous devons admettre non pas seulement l'*Être intelligible*, mais aussi la *Vérité*, la *Sagesse*. Ne parles-tu pas d'elles, Parménide, dans le titre même de la première partie de ton poème ? Nous devons admettre aussi la *Justice*, et tu n'en nieras point l'existence. Comment opposerais-tu le juste au criminel, et le sage à l'insensé ? Mais si la Justice existe dans l'ordre intelligible, elle se distingue en quelque façon de l'être, qu'elle suppose et qui ne la suppose pas ; elle est donc *autre* que l'être, et ce qui est *autre* que l'être, comme tel, est *non-être*. Il faut donc que ce par quoi la Justice se distingue de l'être soit non-être, et pourtant existe en quelque façon. Il faut donc admettre que d'une certaine manière le non-être est.

Autrement on ne pourrait expliquer la multiplicité des idées intelligibles et immuables, ni leur union, ni par suite la possibilité du jugement affirmatif qui les réunit ; on ne pourrait pas dire :

« la justice est », mais seulement « l'être est ». Et, toi-même, Parménide, tu ne pourrais parler de sagesse, car la sagesse ne s'identifie pas absolument avec l'être son objet ; elle le présuppose et lui ne la présuppose pas. Il y a aussi les différentes sciences : sans avoir l'élévation de la sagesse, la mathématique est science.

De plus il faut concéder à Héraclite que les phénomènes sensibles, dont tu parles toi-même dans la seconde partie de ton poème, ne sont pas un pur néant ; notre corps n'est pas dépourvu de toute réalité. Et il faut avouer que, dans cet ordre des choses sensibles, tout se meut, la matière reçoit perpétuellement des modifications nouvelles, qui sont comme une participation ou un reflet des Idées intelligibles. Cette matière, *capable* de recevoir ce reflet, est un *non-être*, qui d'une certaine façon existe, *τό μὴ ὄν ὡς ἔστι*.

Ce qui reste absolument vrai, Parménide, c'est la première partie de ta formule : *l'Être est ;* tu as admirablement vu l'existence du monde intelligible, *νοητὸν γένος*, de l'ordre des Idées immuables, au-dessus du monde sensible, *ὁρατὸν γένος*.. Bien sûr nous devons admettre l'idée du Bien[1], la partie la plus brillante, la plus belle de l'Être[2], puis la Vérité prise en soi, la Sagesse, la Justice. Et pourquoi pas aussi les essences éternelles des choses ? S'il y a une science de l'homme, elle doit avoir un objet intelligible et immuable au-dessus du sensible, individuel et contingent toujours variable. Pourquoi n'y aurait-il pas une idée éternelle de l'homme et du lion ? Les lions individuels naissent et meurent,

1. PLATON, *République*, VI, 508 e, 509 a.
2. *Ibid.*, VII, 518 d.

mais l'essence du lion reste toujours la même, comme celle du cerf, et celles de la rose ou du lis. — Chacune de ces essences participe à *l'être* et *au même*, car elle est identique à elle-même, mais elle participe aussi à l'*autre*, elle est *autre* que l'être, et en ce sens-là *non-être*.

Et donc *l'être est*, mais *le non-être d'une certaine manière est aussi*. Ainsi peuvent s'expliquer la multiplicité des idées, leur union, la possibilité du jugement affirmatif : « la Justice est ». Ainsi s'explique aussi par la matière, non-être d'une certaine façon existant, la multiplicité des individus d'une même espèce et la mutation perpétuelle des choses sensibles qui ne saurait être niée.

***

Aristote : Noble maître, je dois certes beaucoup à l'élévation de ta pensée ; le vol de ton esprit est comme celui de l'aigle, et lorsque tu parles du Souverain Bien, on ne peut s'empêcher de penser que ces paroles sont immortelles. Mais comme tu n'as pas redouté de porter la main sur la formule de Parménide et d'affirmer qu'en un sens le non-être est, me permettras-tu de te contredire à mon tour sur un point, pour mieux conserver peut-être ce qui fait le prix de ta doctrine.

Platon : Lorsque certains jours je ne te voyais pas parmi mes disciples, je disais : « l'intelligence est absente ». Parle donc, cela nous aidera sans doute à mieux distinguer la vérité des mythes, dans lesquels parfois elle s'enveloppe.

Aristote : On ne peut certes nier l'existence de l'Être suprême, de la Vérité par essence, du Sou-

verain Bien que tu affirmes si fortement ; mais ta doctrine n'appauvrit-elle pas, encore à la façon de Parménide, l'existence de ce monde sensible, de cette terre qui nous porte[1].

Platon : Rappelle-toi l'allégorie de la caverne.

Aristote : Ce n'était qu'une allégorie. Si l'idée réelle de l'Homme, celle du Lion, sont séparées des individus sensibles, l'idée de la rose des roses que nous voyons, et celle du lis des lis, que sont donc ces individus sensibles, ces hommes, ces lions, ces roses et ces lis ? Sont-ils seulement des ombres de réalité ou des réalités véritables ? Ont-ils *leur essence en eux-mêmes* ou *en dehors d'eux ?* S'ils n'ont pas leur essence en eux-mêmes, ces hommes, que nos sens perçoivent, ne sont hommes que par une dénomination extrinsèque ; ils sont comme l'image de nos traits dans l'eau limpide qui s'écoule. Mais la reproduction de nos traits en cette eau n'est qu'une image, un reflet. Et certes, mon Maître, tu es plus que l'image de l'Homme, tu es véritablement homme, comme les lions individuels sont véritablement lions, les roses véritablement roses.

Bien plus le lion séparé de toute matière ne saurait exister, car selon sa définition ou son essence, il comporte une matière, non pas individuelle, mais commune : de la chair et des os. Et *de la chair* et *des os* ne peuvent exister sans être *cette* chair et *ces* os. L'essence du lion, comme celle de la chair, peut bien être *conçue* abstraitement, *séparément* de la matière, mais elle ne peut *exister* comme *séparée* de la matière.

Seules les perfections qui, dans leur définition

1. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, l. I, c. 9, et l. VII, c. 13 à 17.

ou essence, ne comportent aucune matière et imperfection, peuvent exister ainsi séparément de la matière. Ainsi existent, comme tu l'affirmes, le Souverain Bien, la Vérité même, l'Intelligence, qui est la Pensée de la Pensée éternellement subsistante. Mais l'homme séparé ne saurait exister, ni le lion séparé, ni le lis, ni la rose.

Cependant, je le reconnais, il y a une *idée réelle*, εἶδος, qui correspond à nos concepts, mais elle est comme enfouie dans les choses, c'est leur essence intelligible, cachée encore dans l'ombre du sensible, c'est l'essence intelligible que seule une intelligence peut y découvrir. C'est l'idée directrice de l'évolution de l'embryon, c'est la forme spécifique du minéral, du végétal ou de l'animal, forme spécifique reçue dans la matière, comme la figure du cercle est réellement dans une sphère d'airain, et celle de nos traits en notre chair humaine.

Tu as dit très profondément, contre la seconde partie de la formule de Parménide : *le non-être en quelque manière est*, c'est le fond de ton dialogue : Le Sophiste. Ainsi la matière reçoit, disais-tu, des modifications successives ; mais ces modifications sont plus qu'un reflet des idées, plus qu'une image imprimée dans l'eau qui fuit, elles sont ce par quoi le lion est lion, la rose est rose. Et cette matière, *ce non-être* qui d'une certaine manière est, c'est de *l'être encore indéterminé*, c'est une *capacité réelle de perfection*. C'est ce qui *peut* devenir rose, lis, lion, etc. La matière est rose *en puissance*, lis en puissance, lion en puissance ; mais en puissance seulement. Elle n'est pas rose ou lis actuellement ou *en acte*, lion en acte. Elle peut recevoir plusieurs déterminations, plusieurs perfections ; quand elle

les a reçues, elle n'est pas la perfection reçue, l'acte reçu ; mais elle le limite. Ainsi s'explique qu'il y ait plusieurs roses de même espèce ; plusieurs lis, etc. Et donc *l'être*, affirmé par Parménide contre Héraclite, non seulement laisse place à un certain *non-être* qui est en quelque façon, mais il se divise en *puissance* et *acte*, ou être indéterminé et détermination. Et tout être sensible est composé de puissance et acte : l'acte détermine la puissance, la spécifie, et la puissance limite l'acte qu'elle reçoit et auquel elle participe.

Ainsi nous pouvons résoudre l'argument de Parménide contre la possibilité du devenir. *L'être*, dit-il, *ne peut venir* ni du néant, c'est bien sûr, *ni de l'être*, car l'être est déjà, et ce qui devient n'est pas encore. Il est facile de répondre : *de l'être en acte* rien ne peut provenir, car il est déjà déterminé, c'est vrai ; c'est ainsi que d'une statue d'Apollon on ne fait pas une statue d'Apollon ; elle est déjà. Mais *de l'être en puissance*, de l'être indéterminé, pourquoi pas ? Du bois qui *peut* être sculpté, de l'argile qui *peut* être façonnée, on fait une statue ; du germe contenu dans le grain de blé sort l'épi, de celui contenu dans le gland provient le chêne.

De plus, rien n'est réduit de la puissance à l'acte, que par un être déjà en acte, qui est appelé *agent;* pas de statue sans statuaire, ni d'engendré sans engendrant. L'agent opère par une *puissance active*, qui est *ordonnée* à produire l'acte, comme la *puissance passive* est ordonnée à le recevoir. Sans cette ordination, il n'y aurait pas de *raison* pour que l'agent agisse au lieu de ne pas agir, ni pour qu'il agisse ainsi plutôt qu'autrement, pour qu'il produise

cet effet déterminé qui lui *convient*, plutôt que tout autre qui ne lui convient pas. Sans cette ordination, il n'y aurait pas de raison que l'œil voie au lieu d'entendre ou de savourer. Il est fait pour voir la couleur, et la lumière pour faire voir. *La puissance active et la puissance passive sont ordonnées à l'acte comme à leur fin.* Ainsi la *forme spécifique* de l'engendré, du lion ou du cerf, est en même temps *la fin de la génération passive* et *de la génération active;* car l'agent et le patient ont la même fin, bien qu'ils la regardent autrement, l'agent y porte ou la réalise et le patient y est conduit.

Le devenir s'explique ainsi, en fonction de *l'être intelligible*, par la première division de l'être en *puissance et acte*, et aussi par les *quatre causes*, car l'acte, à des points de vue divers, est principe d'action, forme et fin. Principe d'action : car agir c'est déterminer, et l'agent ne détermine que par la détermination qui est en lui, ainsi le bœuf engendre le bœuf, le cerf engendre le cerf. Au terme de la génération, dans l'engendré, l'acte spécifique, qui détermine la matière, est à la fois forme spécifique et fin de la génération.

Ainsi *le devenir* est rendu *intelligible*, par ses relations à *l'être*, premier objet intelligible; relations qui reposent sur la division de l'être en puissance et acte.

***

Cette distinction s'impose de toute nécessité pour maintenir à la fois *le principe de contradiction* ou d'identité, affirmé si fortement par Parménide, et *le devenir*, affirmé par Héraclite ; en d'autres termes cette distinction est nécessaire pour concilier le

premier principe de la raison et de l'être avec le fait d'expérience le plus certain.

Certes le principe de contradiction demeure loi fondamentale de la pensée et du réel, et contre lui vient se briser la doctrine d'un *devenir sans cause*, d'une évolution créatrice d'elle-même.

Ce devenir, qui serait sa propre raison d'être, serait un mouvement sans sujet, sans mobile, sans cause efficiente, sans fin, sans but déterminé. Il serait, comme l'avoue Héraclite, *la violation du principe de contradiction*, c'est-à-dire du point de vue de l'intelligence : l'absurdité même, placée au principe de tout. Si c'était une évolution ascendante, en elle constamment *le plus sortirait du moins*, le plus parfait du moins parfait. Ce devenir serait Dieu, nous dit-on ; mais, comme le remarquait une intelligence attentive, un Dieu qui irait de surprise en surprise de tout ce qu'il deviendrait, sans avoir pu le prévoir.

Bien plus si le principe de contradiction était faux, le devenir lui-même ne se distinguerait plus du non-devenir ; en lui le terme *a quo* ne se distinguerait plus du terme *ad quem ;* pour aller d'Athènes à Mégare, on serait arrivé avant d'être parti. *Le devenir serait immobile*[1]. Et il s'identifierait, non pas avec l'immobilité de l'être, mais avec celle du néant, et avec celle d'un néant, qui serait la négation, non seulement de toute existence, mais de toute possibilité d'existence. Ce serait le nihilisme absolu. Héraclite lui-même n'aurait pas existé et n'aurait jamais pu exister. Quoi qu'il puisse dire, il n'échappait pas à la loi de non-contradiction, car

1. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, l. IV, c. 5, 6, 7, 8.

il ne pouvait en même temps être Héraclite et ne pas l'être.

Le principe de contradiction demeure.

Mais le devenir aussi est certain et devient maintenant intelligible, par réduction à l'être. On ne peut identifier l'être au devenir ; *l'être* reste plus parfait que ce qui *devient* et n'est pas encore. L'acte est plus parfait que la puissance ; et la puissance est ordonnée à l'acte comme à sa fin. Tout agent agit pour une fin, l'animal par exemple pour sa propre conservation et pour celle de son espèce ; il lui arrive même de sacrifier sa vie individuelle pour défendre ses petits, cela pour le bien de l'espèce, qu'il ignore, mais vers lequel par instinct il tend.

Si l'agent, dont nous parlons, *n'est pas son action*, son agir, il a besoin d'être prému pour agir, prému par un agent supérieur, qui influe sur lui actuellement. On peut aller à l'infini dans la série des causes passées qui n'influent plus aujourd'hui, mais non pas dans la série des causes nécessairement et actuellement subordonnées à l'heure présente ; car la cause inférieure ne meut que si elle est actuellement prémue par les autres plus élevées ; et s'il n'y avait pas au sommet de cette subordination une source première d'action, il n'y aurait aucune causalité subordonnée et aucun effet. Et donc il faut *un agent suprême*, qui n'ait pas besoin d'être prému, *qui soit donc son action*, et comme l'agir suppose l'être, et le mode d'agir le mode d'être, cet agent suprême doit être l'*Être même, Acte pur* sans aucun mélange de puissance ou d'imperfection.

Si nous sommes intelligents, tantôt en puissance, tantôt en acte, il doit être lui l'*intellection toujours*

subsistante, Pensée de la Pensée, νόησις νοήσεως νόησις[1].

Tel est l'Être suprême que concevait confusément Parménide, qui peut s'appeler le Souverain Bien. Mais en dehors de *l'Être suprême*, il y a *la multitude des êtres limités et le mouvement*. Aussi Parménide se trompait-il en pensant que l'être ne peut se dire qu'en un sens univoque, il se dit en des sens divers et *analogiques* de Dieu, Être premier et Acte pur, et des êtres limités, composés de puissance et acte[2]. Ainsi s'explique, par *la puissance*, la multiplicité des êtres, qui tous ont reçu l'existence à des degrés divers, selon la perfection de leur essence ou nature. Ainsi s'explique encore *par la matière*, capacité réelle de perfections successives, la multiplicité des individus d'une même espèce. Ainsi s'explique le devenir en fonction de l'être, sans nier le principe de contradiction.

Seulement il ne faut plus formuler ce dernier comme Parménide, l'*être est;* ce principe n'est pas un jugement d'existence, il n'affirme pas encore l'existence de l'être, ni de l'être limité, ni de l'Être suprême. Parménide se trompait en pensant que nous avons l'intuition intellectuelle immédiate de l'Être premier ; le premier objet intelligible, que connaît notre intelligence unie aux sens, c'est l'être intelligible des choses sensibles, leur essence confusément connue, qui n'a qu'une ressemblance analogique avec l'Être suprême.

C'est pourquoi le principe de contradiction ne doit pas se formuler *l'Être est*, mais *l'être est l'être, le non-être est non être*, ou *l'être n'est pas le non-être*, l'être s'oppose au néant, et, dans l'être, l'acte

1. ARISTOTE, *Metaphysique*, l. XII, c. 9.
2. ARISTOTE, *Metaphysique*, l. IV, c. 1.

s'oppose à la puissance, sorte de non-être relatif, ou mieux de non-acte, ou d'être encore indéterminé, *capacité réelle de perfection*, d'acte à produire ou à recevoir. Et donc, contre Héraclite : *ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas*.

Tout ce que les nominalistes, disciples d'Héraclite, pourraient maintenir comme principe de contradiction, c'est ce principe hypothétique et tout verbal : « Si quelque chose est, quelque chose est[1] ». Mais, de leur point de vue, il se peut que rien ne soit et ne puisse être ; il se peut que notre idée d'être soit dépourvue de toute valeur, qu'elle n'exprime rien du réel, qui serait alors le devenir pur. Mais comme nous l'avons vu, si le principe de contradiction ou d'identité n'a plus de valeur, alors *le devenir n'est plus le devenir*, il est aussi bien *l'immobilité* et l'immobilité du pur néant, négation de

1. De fait, au moyen-âge le nominaliste Nicolas d'Autricourt, Nicolaus de Ultricuria, parmi ses 53 propositions qui furent condamnées en 1348, formula ainsi le principe de contradiction : « *Hoc est primum principium* et non aliud : *si aliquid est, aliquid est.* » (cf. Denzinger, *Enchiridion*, n° 570). C'est l'antipode du réalisme absolu, qui demeure encore d'une certaine manière dans l'argument de saint Anselme et dans le réalisme d'Eckard, réalisme qui tend à confondre l'être universel avec Dieu, et à aboutir par suite au nominalisme à propos de l'être des choses qui devient une apparence et un mot. — On voit la différence de ces doctrines dans la formule même qu'elles donnent au principe de contradiction ou d'identité.

Le réalisme absolu dit : *l'Être est, le non-être n'est pas*, et il confond l'être en général avec l'être divin ; il admet sans difficulté l'argument de saint Anselme, car il croit avoir une intuition confuse de Dieu.

Le nominalisme dit : *Si quelque chose est, quelque chose est*, et il ajoute : mais peut-être rien n'est, et rien n'est même réellement possible ; notre notion d'être est peut-être dépourvue de toute valeur, il n'est pas sûr qu'un devenir sans cause soit impossible, et c'est lui peut-être qui est la réalité fondamentale, l'évolution créatrice d'elle-même.

Le réalisme mesuré dit : *L'être est l'être, le non-être est non-être*, ou *l'être n'est pas le non-être. Ce qui est est et ne peut en même temps ne pas être.* Il y a *plus* dans *ce qui est* que dans *ce qui devient* et n'est pas encore. Le devenir ne peut être la réalité première et fondamentale, car il n'est pas à l'être comme A est A.

toute existence et de toute possibilité d'existence.

Le principe de contradiction ou d'identité demeure et nous avons sa formule, virtuellement présupposée par tout jugement d'existence. Pour dire : « Cet arbre existe », il faut qu'il ne puisse pas être en même temps arbre et non-arbre, et qu'il ne puisse pas en même temps exister et ne pas exister. De même je ne puis dire : *Je pense, donc je suis*, si je doute de la valeur du principe de contradiction, car il se peut que la pensée soit non-pensée, et qu'en même temps je sois et ne sois pas. Ces jugements d'existence portent sur l'existence d'un être contingent, tandis que le principe de contradiction ou d'identité est une vérité universelle et nécessaire, la plus universelle et la plus nécessaire de toutes, impliquée dans notre toute première idée, l'idée de l'être intelligible.

La lumière de ce principe d'identité, loi fondamentale de la pensée et du réel, loi à laquelle se subordonne le principe de causalité, *nous montre*, en rencontrant le miroir des choses sensibles, *que la réalité fondamentale n'est pas le devenir*, que le monde sensible *composé* et *changeant* n'est pas l'être premier, car il n'est pas à l'être comme A est A, il n'est pas l'Être même, et donc il *a* l'existence au lieu d'être l'existence ; dès lors il ne s'explique que par une cause suprême, qui, elle, doit être à l'être, comme A est A, qui, elle, doit être l'Être même et l'Acte pur, en qui se vérifie le plus purement possible ce principe qui est la loi fondamentale de notre pensée et du réel. C'est là ce qu'entrevoyait confusément Parménide. Mais le devenir lui aussi a sa place, infime sans doute, mais réelle encore et qui nous permet d'élever notre pensée avec une

absolue certitude jusqu'à l'Acte pur, cause suprême de tout ce qui est et tout ce qui se meut, cause des causes, Pensée de la Pensée et souverain Bien.

L'Acte pur, comme souverain Bien, attire tout à lui ; si la lionne et la poule se sacrifient parfois pour leurs petits, et montrent qu'elles aiment le bien de leur espèce plus qu'elles-mêmes, à plus forte raison aiment-elles davantage encore, sans en avoir conscience, le bien de l'univers et le Bien suprême qui attire tout à lui.

Diotime[1] *:* Tu parles fort bien, Aristote, tu as admirablement montré la finalité qui existe dans la nature, tu as très justement dit que tout agent naturel agit pour une fin sans la connaître. Mais il est un point fort important que tu n'as touché que de façon fort obscure. L'Acte pur, Pensée de la Pensée et souverain Bien, attire tout à lui, dis-tu, comme la fin suprême. N'est-il pas aussi *l'intelligence qui a tout ordonné, la Providence*, qui dirige tout ? Sur ce point tu gardes souvent, sauf en quelques endroits, un silence que je ne comprends guère après le grand éloge que tu as fait du sage Anaxagore. Rappelle-toi ce que tu as écrit au début de ta Métaphysique : « Que l'ordre et la beauté qui existent dans les choses ou qui s'y produisent aient pour cause la terre ou quelque autre élément de cette espèce, c'est ce qui n'est pas vraisemblable... Attribuer ces effets admirables au hasard, à une cause fortuite, était par trop déraisonnable. Aussi quand un homme vint proclamer que c'est *une Intelligence, qui est la cause de l'ordre et de la régularité qui éclate partout dans la nature*, dans êtres animés ou inanimés,

1. On se rappelle Diotime, l'étrangère de Mantinée, qui est la personnification de la Sagesse dans le *Banquet* de Platon.

cet homme fit l'effet d'avoir seul sa raison et d'être en quelque sorte à jeun, après les ivresses extravagantes ou les divagations de ses devanciers. Or nous savons, à n'en pas douter, qu'Anaxagore s'attacha à cette doctrine[1]. »

Anaxagore avait raison, il disait que cette Intelligence suprême doit « être séparée du monde pour le gouverner ». Tu vois mieux que lui maintenant ce qu'elle est. Tu l'appelles Acte Pur, Pensée de la Pensée, Vérité suprême toujours connue, Souverain bien toujours aimé. Ajoute sans timidité et plus clairement que tu ne l'as dit jusqu'ici : c'est elle qui est cause de l'ordre du monde qu'elle dirige vers la fin suprême, c'est elle qui est cause de nos intelligences immortelles et qui veille sur nos destinées.

1. *Métaphysique*, l. I, ch. III.

CHAPITRE II

HASARD OU FINALITÉ ?

Cf. Aristote, Physique l. II, c. 5 à 9. Commentaire de saint Thomas, leçons 8 à 14.

I. Recherche de la définition du hasard. — II. La valeur des définitions. — III. L'accidentel et l'essentiel ou nécessaire. — IV. La finalité de toute tendance, de toute action ou réalisation. — V. Les « sensibles per accidens » : premier contact intellectuel avec le réel. — VI. L'aptitude et la finalité. — VII. L'art et la nature. — VIII. L'instinct. — IX. Finalité ou nihilisme ?

Pour donner plus de vie à l'exposition de ces idées, nous les présentons encore sous la forme d'un dialogue entre Aristote et un sophiste.

Aristote: On parle communément de la valeur, du prix, de l'utilité des choses de la nature ou de l'art. Ces expressions de valeur et d'utilité sont reçues même parmi des disciples de Démocrite, matérialistes et mécanistes convaincus, qui prétendent que leur intelligence et leur volonté proviennent d'une matière aveugle et du hasard, d'une nature sans finalité aucune. Pour eux, l'animal voit parce qu'il a des yeux, mais il n'a pas des yeux pour voir. Ces gens-là ne devraient-ils pas être plutôt marchands de vin que philosophes ?

S'ils se sentent menacés de la cécité, ils vont voir le médecin, ils parlent de la valeur de leurs deux yeux, et ils en nient la finalité !

Ils se servent encore de la notion de valeur. Mais que peut-elle signifier pour eux ?

Qu'est-ce que la valeur d'une chose, de l'air pur, du blé, de l'art du médecin, de nos yeux, sinon son utilité ou son prix, ce pourquoi cette chose mérite plus ou moins d'estime par rapport à une fin. Cette notion de valeur perd elle-même toute valeur, si l'on ne sait plus ce qu'est la finalité, si l'on ne sait plus distinguer l'honnête, l'utile et le délectable.

Des jugements de valeur, qui feraient abstraction de la finalité et qui ne seraient pas fondés sur des jugements de réalité, seraient eux-mêmes sans aucune valeur, car l'agir suit l'être, le mode d'agir suit le mode d'être, et tout agent, qu'il le sache ou non, agit pour une fin.

Le sophiste: Tout agent agit pour une fin ! En dehors de nos propres intentions humaines de valeur toujours contestable, la finalité n'est qu'un mot, qui n'a aucun fondement dans le réel, si réel il y a.

L'ordre du monde, quoiqu'en disent Anaxagore, Socrate et Platon, vient du hasard. Si on lance en l'air trois lettres d'un vers de l'Iliade, il arrive parfois qu'elles retombent de façon à constituer un mot intelligible ; pourquoi la même chose n'arriverait-elle pas, si on lançait quatre lettres, et cinq et six et bien davantage ? Qui pourra fixer la limite ? Si un mot peut être constitué par *hasard*, pourquoi pas un vers, pourquoi pas un chant, et un poème tout entier ? Il est des hommes auxquels tout réussit, on dit : *c'est la bonne fortune*, forme supérieure du hasard ; il en est d'autres auxquels rien ne réussit, *c'est la mauvaise fortune*, forme pénible du hasard. On dit que la pluie est pour faire venir le blé ; il arrive parfois que le blé germe après la pluie, mais il arrive aussi qu'elle gâte toute la récolte,

lorsque celle-ci est déjà rassemblée sur l'aire et qu'on n'a pas eu le temps de la rentrer.

A l'origine du monde, parmi des milliers de combinaisons inutiles d'atomes, le hasard en a produit certaines particulièrement heureuses, qui, se trouvant utiles, se sont conservées ; c'est la survivance des plus aptes. Il n'est nullement nécessaire pour les expliquer, de recourir, comme le veulent Anaxagore, Socrate et Platon, à une intelligence supérieure ; autant vaudrait nier le hasard. Je te le répète : s'il fait un mot, pourquoi pas un vers, un chant, un poème ?

I. — La chasse a la définition du hasard.

Aristote: Pourrais-tu me *définir* le hasard dont tu parles si bien ?

Le Sophiste: Définir, définir ! que valent les définitions ? Si je te demande qu'est-ce que c'est qu'un *tas* de grains de froment ou de grains de sable, me diras-tu que c'est la réunion de *deux* grains ? Et si deux ne suffisent pas à faire un tas, pourquoi trois, quatre, cinq, etc., suffiraient-ils ?

Aristote: Le *tas* n'est pas un tout naturel, c'est la réunion accidentelle de plusieurs choses en nombre indéterminé ; mais si tu prétends qu'on ne peut rien définir d'une façon certaine, alors dis-moi en quel *sens* tu te sers des *mots* que tu emploies. Par exemple quel sens donnes-tu au mot hasard ?

Le Sophiste: Quel sens ? Celui qu'on lui donne habituellement, lorsqu'on dit : « Ceci est arrivé par hasard, c'est l'effet du hasard, ou encore de la bonne fortune » à moins que ce ne soit un effet de la mauvaise.

Aristote: Alors tu admets déjà une certaine définition nominale du hasard, autrement tu ne te servirais pas de ce mot plutôt que d'un autre, autrement le hasard ne se distinguerait pas d'une trirème, d'un mur ou d'une épée. Veux-tu qu'en partant de cette définition nominale, ce à quoi tout le monde pense en prononçant ce mot hasard, nous fassions ensemble la chasse de la définition réelle, qui nous dira plus précisément ce qu'est ce fameux hasard, auquel tu attribues tant de belles choses. Cette chasse des définitions, que Socrate nous a apprise, n'est pas moins intéressante que celle du sanglier ou du cerf.

Le Sophiste: Peine perdue : tu crois pouvoir connaître l'essence même des choses et dépasser le sens des mots ?

Aristote: Le sens des mots est bien déjà quelque chose ; ne serait-ce pas un point de départ ? Tu disais tout à l'heure : on dit communément : « Ceci est arrivé par hasard ; c'est l'effet du hasard », le sens de ce mot ne nous oblige-t-il pas à concevoir le hasard comme une cause, et ce qui est fortuit comme un effet ? Tu dis toi-même : l'ordre du monde est l'effet du hasard. Tu admets donc au moins que le hasard est une *cause.*

Le Sophiste : Pourquoi pas ? et une cause dont l'existence n'est pas plus mal prouvée que celle du Dieu d'Anaxagore, ou des idées de Platon.

Aristote: Mais si le hasard est une cause, est-il une cause *nécessairement requise* par son effet, comme lorsqu'on dit : l'homme engendre l'homme, le bœuf engendre le bœuf, pas d'engendré sans engendrant, pas de statue sans statuaire, pas de maison sans constructeur ou architecte ? Ou bien le hasard est-il une *cause accidentelle,* comme lorsqu'on dit qu'un architecte est cause de la discorde née de la construction d'une maison, ou qu'un musicien a construit un palais, parce qu'il s'est accidentellement trouvé qu'un architecte était musicien ? Je te prie de me répondre : puisque tu concèdes que le hasard est une cause, est-il une cause *nécessairement requise* par son effet, ou bien une cause *accidentelle, per accidens ?*

Le Sophiste: Per accidens, bien sûr ; car il n'y a rien de nécessaire.

Aristote: Tu crois qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait un engendrant pour qu'il y ait un engendré, ou un statuaire pour faire une belle statue ; mais tu me concèdes du moins que si le hasard est une cause, c'est une cause accidentelle du domaine du *per accidens* que tu affectionnes particulièrement.

Permets-moi de te demander maintenant si *l'effet* de cette cause accidentelle qu'est le hasard arrive *toujours,* ou du moins *fréquemment,* ou au contraire *rarement.* On dit : c'est par hasard que ce trépied, en tombant, soit tombé sur ses trois pieds, et que cet homme, en creusant un tombeau, ait trouvé un trésor. Chaque fois que le trépied tombe, tombe-t-il ainsi, comme chaque fois que le rosier porte des fleurs, ce sont des roses et non des lys ? Ou du moins le trépied tombe-t-il ainsi fréquemment, et est-ce fréquemment qu'on trouve un trésor en creusant un tombeau ?

Le Sophiste: Certains effets du hasard, particulièrement frappants sont rares, mais il y a très fréquemment quantité de choses accidentelles.

Aristote: Je te concède que, si je sors dans la rue, il est accidentel et très fréquent de rencontrer tels

et tels inconnus avec qui je n'ai rien à faire ; mais est-il *fréquent* de rencontrer mon débiteur à un moment où j'ai absolument besoin d'argent, et de recevoir la somme qu'il me doit ? Or, n'est-ce pas là ce qu'on appelle le hasard ? Une rencontre accidentelle sans aucun intérêt passe inaperçue et n'a pas de nom spécial. Mais une *rencontre accidentelle heureuse* n'est-elle pas attribuée à la bonne fortune, et une *rencontre accidentelle malheureuse* à la mauvaise fortune ? Enfin ne parle-t-on pas de bonne et mauvaise fortune, non à propos des choses de la *nature*, mais à propos des *choses humaines*, tandis que le hasard se dit à propos des unes et des autres ? Ne sommes-nous pas arrivés ainsi au but de notre recherche ? Notre chasse est-elle restée infructueuse ? N'avons-nous pas la définition du hasard ? Pourquoi ne voudrais-tu pas admettre que c'est *la cause accidentelle de ce qui arrive rarement de façon, non pas indifférente, mais heureuse ou malheureuse, en dehors de l'intention de la nature ou de l'homme ?*

II. — La valeur des définitions.

Le Sophiste : Cette définition ne dit, somme toute, rien de plus que celle dont nous sommes partis, et qui, du reste, ne vaut pas plus que le langage conventionnel des hommes.

Aristote : Elle ne dit rien de plus en un sens, car elle ne parle pas d'une autre chose, mais ne l'exprime-t-elle pas plus précisément ? Le langage conventionnel des hommes a, dans tel peuple, tel mot, en tel autre peuple, tel autre mot, pour désigner le même *concept confus* du hasard, que se font tous les hommes, et sans lequel le mot hasard ou tel autre équivalent en une autre langue ne désignerait pas plus ce dont on veut parler, qu'il ne désignerait un casque ou une cuirasse. Toi-même, au début de notre recherche, n'as-tu pas admis ce concept confus du hasard, sous peine de ne pouvoir te servir de ce mot, et de ne vouloir rien dire par lui ? Ne trouves-tu pas maintenant que notre chasse nous met en possession d'une idée plus précise de la même chose, ne connaissons-nous pas maintenant le genre et la différence du hasard ?

Le Sophiste : Genre et différence n'ont pas plus de valeur que les procédés artificiels de ta recherche, pas plus de valeur que tes divisions de la cause et que ton induction comparative où tu cherches à voir en quoi les effets fortuits ressemblent aux autres et en diffèrent. Ta définition du hasard ne peut pas se démontrer, par une majeure et une mineure absolument certaines. Tu es obligé d'en convenir toi-même au livre deuxième de tes Secondes Analytiques. Que peut donc valoir une définition indémontrable ?

Aristote : La définition, j'en conviens, ne se démontre ni *a posteriori*, ni *a priori*, à moins que d'une définition par la cause finale ou par la cause efficiente on ne déduise celle par la cause formelle, comme il arrive surtout dans l'ordre des choses artificielles : si une scie doit scier le bois, il faut qu'elle soit faite d'un métal assez résistant et qu'elle ait des dents. Si la circonférence est engendrée par la révolution d'une droite autour d'une de ses extrémités, tous ses points doivent être également distants de son centre. En dehors de ces cas, je t'accorde que la définition d'une chose ne se démontre pas, car on ne met pas un moyen terme

démonstratif entre deux termes qui se conviennent immédiatement, entre le défini et la définition, entre homme et animal raisonnable. C'est cette définition qui est le fondement de la démonstration des propriétés de cette chose.

Le Sophiste: Fondement lui-même sans soutien, car ta chasse de la définition n'a pas de règles certaines ; tu descends en divisant un genre lorsque tu le peux par *sic et non*, par les contradictoires ou les contraires, et puis tu remontes par ton induction comparative. Mais tu ne sais pas si la descente et la montée arrivent vraiment au même point, correspondant à la nature même de la chose à définir. Ta chasse est un peu au petit bonheur, elle n'a pas de principe directeur ; comment sais-tu, lorsqu'elle s'achève, que tu as trouvé la bonne définition ? Si tu l'as trouvée, c'est par hasard et tu n'es pas certain de la posséder.

Aristote: Cette chasse n'aurait pas de principe directeur, si nous n'avions pas au départ *le concept confus* ou le sens communément reçu du nom de la chose. Ce concept confus, n'est-ce pas lui qui dirige la recherche, la division descendante du genre, et l'induction comparative ascendante ? Et n'est-ce pas lui, *qui se reconnaît lui-même* à la rencontre de la descente et de la montée ? Le concept confus ne ressemble-t-il pas à un homme encore à moitié endormi, mais qui peu à peu se réveille, se lave, ordonne ses cheveux, et finalement, se regardant dans un miroir, *se reconnaît?* Notre recherche a-t-elle été seulement juxtaposition mécanique ou développement organique comme celui de la plante qui grandit, tout en restant toujours la même ? Tu dis que je ne puis reconnaître si j'ai trouvé la bonne définition, du fait qu'elle est indémontrable. Je ne la chercherais pas, si, en un sens, je ne l'avais déjà trouvée. Le sens commun avec ses concepts encore confus est plus riche que tu ne penses : il suffit de l'interroger comme il convient ; on obtient alors les réponses, non pas seulement de tel ou tel individu humain, mais les réponses de la nature humaine, de l'intelligence humaine, qui passe ainsi peu à peu du confus au distinct. Pourquoi n'admettrais-tu pas la définition du hasard, à laquelle tes propres réponses nous ont conduits ?

III. — L'ACCIDENTEL ET L'ESSENTIEL OU NÉCESSAIRE.

Le Sophiste: Cette définition, te dis-je, ne vaut que dans l'ordre actuel des choses, et non pas pour l'origine du monde ; aujourd'hui les effets fortuits particulièrement remarquables sont rares ; mais à l'origine, lorsque les hommes et leur langage n'existaient pas encore, il a fort bien pu y avoir, parmi beaucoup de rencontres inutiles des éléments, de nombreuses combinaisons fortuites heureuses, qui se sont perpétuées à raison même de leur utilité. Et alors, tous les termes de ta définition ne valent plus pour le problème des origines.

Aristote: Mais même à l'origine, le hasard, dont tu parles toi-même en disant que l'ordre des choses est son effet, n'était-il pas du moins une *cause accidentelle?* Ne m'as-tu pas concédé qu'il est du domaine du *per accidens*, et cela vaut-il seulement pour aujourd'hui ou aussi pour l'origine ? Le hasard, à l'origine, était-il une cause nécessairement requise par son effet, comme le statuaire pour la statue,

le bœuf engendrant pour le bœuf engendré ou bien était-il comme aujourd'hui, une cause accidentelle ?

Le Sophiste: Une cause accidentelle, bien sûr, et c'est pourquoi il n'y a rien de nécessaire.

Aristote: Mais qu'est-ce donc que *l'accidentel ?* Veux-tu que nous commencions ici, une autre chasse à la définition ? L'accidentel ne suppose-t-il pas autre chose que lui, à quoi il s'ajoute d'une façon toute contingente ? Est-il accidentel que le musicien soit musicien et que le médecin soit médecin ? N'est-ce pas là plutôt chose nécessaire ? Et ne faut-il pas dire que ce qui est accidentel, c'est que le musicien soit médecin, ou que le bon médecin sache tirer, d'une lyre, d'harmonieux accords ?

Le Sophiste: Où veux-tu en venir ?

Aristote: Si l'accidentel suppose le nécessaire auquel il s'ajoute, la cause accidentelle suppose la cause nécessairement requise à laquelle elle s'ajoute aussi. Celui qui creuse une tombe trouve accidentellement un trésor, à condition qu'il creuse la tombe, qu'il veuille faire quelque chose, qu'il ait quelque intention, et, comme l'homme, la nature n'a-t-elle pas ses intentions naturelles, ne tend-elle pas, ici, à former un épi de froment, là un chêne ?

Tu dis que la constitution du chêne ou du moins du gland est accidentelle, de même celle de la fourmi, du lion ou de l'éléphant ; mais tu admettras, du moins, que si, à l'origine, il y a eu quelque élément, cet élément si pauvre fût-il, cet atome, avait quelque loi. S'il n'en avait aucune, il n'était pas plutôt immobile qu'en mouvement, en mouvement selon telle direction plutôt que selon telle autre. N'y eût-il alors que la pesanteur, d'où vient que cet atome tombait selon la verticale et non pas selon une autre direction ? Et en cette direction verticale, d'où vient qu'il tombait au lieu de monter ? Pourquoi cette direction et ce sens ? Si tu remontes à la cause efficiente de ce mouvement, pourquoi mouvait-elle en ce sens plutôt qu'en tel autre ?

Le Sophiste: Je te l'ai déjà dit, c'est le hasard.

Aristote: Mais le hasard, tu le concèdes, est une cause accidentelle, et ce qui est accidentel suppose ce à quoi il s'ajoute, *si donc tout est accidentel, il n'y a plus rien du tout qui existe ;* si non seulement il est accidentel que le médecin soit musicien, mais que le médecin soit médecin, que l'homme soit homme, que le corps soit corps, que l'être soit l'être, que le vrai soit le vrai, alors il n'y a plus rien ; ni toi, ni moi, qui causons ensemble.

Le hasard ne peut être que la rencontre accidentelle de deux agents, mais chacun d'eux *tend* vers une chose qui lui convient, la pierre et tous les corps qui tombent *tendent* vers le centre de la terre, pour la cohésion de l'univers ; autrement tous les éléments se disperseraient dans tous les sens possibles et imaginables et pas plus dans celui-ci que dans celui-là.

Pour nier *toute finalité* dans la nature, il faudrait dire que, à l'origine du monde du moins, il n'y avait aucune loi, que *tout, absolument tout était accidentel ; mais alors l'accidentel lui-même s'évanouit,* car il n'a plus rien sur quoi s'appuyer. La modification accidentelle d'une chose suppose cette chose même ; autrement il faut parler d'un rêve sans rêveur, d'un vol sans volatile, d'un flux sans fluide. Et l'on ne peut même pas parler de flux ou de vol plutôt que d'autre chose, car le flux et le vol ont

leurs lois, par où ils sont ce qu'ils sont. *Le hasard*, dont tu aimes tant à parler, *s'évanouit lui-même*, car il est, avons-nous dit, la cause accidentelle de ce qui arrive en dehors de toute intention naturelle ou humaine, et s'il n'y a plus, dans la nature, d'intention, de tendance, de finalité, il n'y a plus de hasard, plus d'effet fortuit qui puisse arriver en dehors d'elle, tout comme il n'y a plus d'exception aux lois, s'il n'y a plus de lois.

IV. — La finalité de toute tendance, de toute action ou réalisation.

Aristote: Ne serait-ce donc que pour sauver le hasard auquel tu tiens tant, admets du moins la finalité du moindre atome, ou du moindre corpuscule, nomme-le comme tu voudras, qui tombe, au lieu de monter, qui tombe dans ce sens plutôt que dans un autre, qui *tend* à ce résultat plutôt qu'à tel autre. Autrement, s'il ne *tend* à rien, rien n'arrive, et si tu réduis tout l'essentiel à l'accidentel, tu détruis toute nature, celle de l'eau, de l'air, du feu ; il ne reste plus que des *rencontres fortuites et rien qui puisse se rencontrer*. Il faut choisir l'absurdité radicale ou la finalité.

Tu fais sortir le plus du moins, l'ordre de l'absence d'ordre, l'intelligibilité des choses, découverte par les diverses sciences, de l'absence d'intelligibilité ; tu fais sortir l'être du pur néant, sans nous dire comment ce pur néant le peut produire.

Et si, pour sauver l'existence du hasard qui t'est si cher, tu admets au moins *l'ordre* minime du moindre corps au moindre de ses mouvements naturels, pourquoi n'admettrais-tu pas l'ordre in-

comparablement plus admirable de l'œil fait pour voir, de l'oreille faite pour entendre, de l'intelligence faite pour l'intellection, de la volonté faite pour aimer et vouloir le bien, et surtout parmi tous les biens le bien suprême.

Le Sophiste: Tu ne parviendras jamais à *démontrer* que l'œil est fait *pour* voir, l'oreille pour entendre ; du fait que j'ai un œil je vois, mais prouve-moi donc que l'œil est fait *pour* voir.

Aristote: Non, je ne te *prouverai* pas que l'œil est fait *pour* voir ; mais si tu sais ce que tu veux dire, en me parlant de l'œil et surtout de la vue, tu vois toi-même, avant toute démonstration, que *la vue est pour voir*, l'ouïe pour entendre, les ailes pour voler.

V. — Les sensibles per accidens : premier contact intellectuel avec le réel.

Le Sophiste: La finalité dont tu me parles n'est pas chose qui se voit comme la couleur, ou qui s'entend comme le son.

Aristote: Certes, elle n'est pas saisie par les sens ; mais comme l'existence, la substance, la vie, elle est immédiatement saisie par l'intelligence, avant toute démonstration. Pourquoi te moquais-tu, l'autre jour, de cette expression : « *le sensible per accidens* » ? Toi, qui aimes tant le *per accidens*, l'as-tu comprise ? Lorsque tu vois Callias venir vers toi, ne perçois-tu pas immédiatement, sans aucune démonstration, qu'il est vivant ? Lorsque nous nous sommes rencontrés tout à l'heure, tu as vu de tes yeux la couleur de mon visage, et as-tu dû faire une démonstration pour établir que c'était un être existant

et vivant qui venait vers toi ? *L'existence, la substance, la vie* ne sont certes pas des qualités sensibles, comme la couleur ou le son, ni des objets sensibles communs à plusieurs sens, comme l'étendue ou la figure des corps ; mais immédiatement, dès que se présente le corps d'un homme qui vient vers toi, tu perçois par ton intelligence ce qu'un chien ne percevra jamais, lui qui ne peut saisir le sens de ce petit mot *est*, tu perçois par ton intelligence qu'il y a là non pas seulement du *coloré*, mais de l'*être*, du *réel*, avec plus d'attention *un être qui est un et le même* sous ses phénomènes multiples et changeants, c'est-à-dire une substance ; avec plus d'attention encore, un *être qui agit par lui-même*, qui marche, respire, qui parle, en un mot qui *vit*. Tu saisis tout cela sans avoir besoin de raisonner ; c'est plus sûr que tes raisonnements ; tu n'en doutes évidemment pas. Autrement, pourquoi me parlerais-tu, si tu doutais de mon existence et de ma vie ? L'existence, la substance, la vie sont des objets non pas *sensibles de soi*, mais intelligibles, appelés pourtant *sensibles per accidens*, car ils accompagnent le sensible et sont immédiatement saisis par l'intelligence dès la présentation des objets sentis. Toi, qui nies l'objectivité de la connaissance humaine, tu n'as pas l'air de te douter que c'est là *son premier contact avec le réel* et le fondement de la valeur de la science, que tu déclares vaine sans savoir ce qu'elle est. (cf. *de Anima*, l. II, c. 6).

Tu nies au fond la causalité efficiente comme la finalité ; tu nies que le soleil nous éclaire et nous réchauffe, que le rossignol chante, que le chien aboie et qu'il aboie *pour* quelque chose ; tu nies

la cause efficiente et la fin inséparables l'une de l'autre, et tu ne sais pas ce quelles sont ; tu n'as jamais pris garde que ce sont des *sensibles per accidens*. L'agent produit ou *réalise* son effet ; quelle faculté peut saisir cette *réalisation*, celle qui a pour objet la couleur ou celle qui a pour objet le réel ou l'être ?

Lorsque tu heurtes un corps, tandis que tes sens, comme ceux de l'animal saisissent sa dureté, ton intelligence saisit immédiatement l'impression passive reçue et l'impression active exercée sur toi. Comme elle appréhende sans raisonnement *le réel* ou l'être, elle saisit aussi la *réalisation* active et passive de ce *réel* senti. Elle voit de même que *toute réalisation* active et passive *tend* vers *un but*, autrement l'action de l'agent serait sans raison d'être, il n'y aurait pas de raison pour agir plutôt que pour ne pas agir, ni pour agir ainsi plutôt qu'autrement. Aussi, lorsque de tes yeux tu regardes les miens, ton intelligence saisit aussitôt, à n'en pas douter, qu'ils sont faits pour voir, et non pour entendre ou savourer.

VI. — L'APTITUDE ET LA FINALITÉ.

Le Sophiste: Les yeux sont faits pour voir ! La survivance des plus aptes suffit à expliquer l'organisme de l'œil, sans recourir à la finalité. Il suffit que le hasard ait produit une seule fois un œil, et, au milieu d'une foule de combinaisons inutiles disparues, cette heureuse aptitude se conserve.

Aristote: Tu parles des plus *aptes*, tu prononces le mot d'*aptitude*, qui peut faire penser pendant des heures et des jours, et tu nies la finalité ! Que

veux-tu donc dire par ces mots : *apte à voir* plutôt qu'à entendre, sinon *fait pour voir* plutôt que pour entendre. Et il n'est pas besoin ici de constance ou de fréquence, n'y eût-il au monde qu'un seul œil, le tien, qu'une seule vision du ciel étoilé, la tienne, il serait déjà évident que cet œil unique est fait pour voir et que c'est là une merveille supérieure à toutes les étoiles du firmament.

Le Sophiste: Cet œil unique serait peut-être la rencontre fortuite des éléments divers qui le constituent.

Aristote: Rencontre accidentelle, et rien qui puisse se rencontrer, encore une fois ; puisque, selon toi, aucun de ces éléments n'aurait de loi, de structure essentielle, de nature ; puisque tout serait accidentel et que l'accidentel lui-même s'évanouirait.

Mais surtout, comment veux-tu que ce soit accidentellement et par hasard que de multiples éléments, des milliers, concourent si heureusement à constituer une chose aussi *une*, aussi *simple* et aussi *excellente* que la *vision ?* Et si nous considérons en cet œil, tant qu'il est vivant et non pas mort, *la faculté visuelle*, comment veux-tu qu'une chose *si une et si simple* que cette faculté, puisse être le résultat d'une rencontre fortuite d'éléments divers ? Enfin, dis-moi, ton intelligence n'est-elle pas pour l'intellection, et ton *intelligence*, en sa simplicité spirituelle, inétendue, serait-elle la rencontre accidentelle de quelques atomes sans nature et sans loi, sans intelligibilité aucune, elle qui cherche *l'intelligible* et qui le trouve, comme les chasses de nos définitions l'ont montré ? Quelle plus grande absurdité que de prétendre que l'intelligence vient

d'une fatalité matérielle et aveugle, ou qu'elle vient du hasard, du hasard qui lui-même s'évanouit, s'il n'y a plus au monde aucune intelligibilité, aucune intention naturelle et aucune loi ! Il n'y a aux lois des exceptions, que si les lois elles-mêmes subsistent.

Le Sophiste: Pourrais-tu du moins me résumer en un court raisonnement tout ce discours puisque tu prétends me faire admettre la finalité de la nature, celle de mes yeux et des tiens ?

Aristote: Cette finalité de tes yeux et des miens se voit et n'a pas besoin de démonstration proprement dite. Cependant je résumerai ce que je t'ai dit dans un syllogisme plutôt explicatif qu'illatif. Le voici :

La fin est quelque chose de déterminé et de convenable, à quoi *tend* ce qui est *apte* à l'atteindre. Or, les agents naturels sont *aptes* et *tendent* à quelque chose de déterminé et de convenable, même d'excellent, comme les ailes au vol, les pieds à la marche, l'oreille à l'audition, l'œil à la vision. Donc les agents naturels tendent à une *fin*.

Pour le nier il faut rejeter la notion de fin qu'ont tous les hommes, ou la notion d'action. *L'action* est nécessairement *intentionnelle*, c'est-à-dire qu'elle *tend* toujours, soit naturellement et inconsciemment, soit avec intelligence, vers une fin. La pierre tend vers le centre de la terre pour la cohésion de l'univers, sans en avoir conscience ; l'hirondelle tend vers son nid, qu'elle ne connaît que sensiblement, elle connaît ainsi la chose sensible qui est fin, sans connaître la finalité. L'homme, ayant une intelligence, dont l'objet est l'*être* et non pas la couleur ou le son, tend intelligemment vers une fin, en

connaissant que la fin est la *raison d'être* des moyens.[1]

VII. — L'ART ET LA NATURE.

Le Sophiste: Ton argument est du vulgaire anthropomorphisme ; il revient à dire : Il y a certainement de la finalité dans l'art humain. Or il y a de l'analogie entre la nature et l'art. Donc la nature agit pour une fin. Tu projettes gratuitement la finalité humaine dans la nature, comme d'autres prêtent à Dieu par anthropomorphisme nos passions.

Aristote: Loin de projeter la finalité de l'art humain dans la nature, comme si je disais que la nature agit comme l'art ; je dis au contraire que *l'art imite la finalité qui est dans la nature;* ce n'est pas lui qui l'y a mise, il la trouve, et elle existait avant lui. Je l'affirme non pas par réduction à notre activité humaine artistique, mais par réduction à *l'être intelligible,* car si les ailes de l'oiseau ne sont pas pour voler, elles n'ont aucune raison d'être.

Je ne te dis pas que le poisson se meut dans l'eau comme le meilleur nageur, mais celui-ci comme le poisson qui n'a rien à apprendre de lui. Et si les hommes voulaient voyager dans les airs, ils devraient *imiter* le vol de l'oiseau. Même lorsque l'art, comme la médecine, *aide* la nature, *il l'imite encore:* il *sert,* tu entends bien, le plus possible le principe vital qui est encore chez le malade. Comme le maître

1. Un moderne se souvient de cela lorsqu'il écrit : « Tout mouvement est le produit d'une spontanéité qui se dirige vers une fin ; mais une spontanéité qui se dirige vers une fin est une *tendance,* et une tendance qui produit un mouvement est une force. » J. LACHELIER, *Du fondement de l'Induction* 2e éd. p. 87.

propose un argument à l'intelligence naturelle du disciple, le médecin doit mettre au service de la vitalité, qui subsiste encore dans le malade, les propriétés naturelles des corps, de l'air pur, des sels de la terre, surtout des plantes ; il utilise *les aptitudes* naturelles de celles-ci et ne parvient pas à les imiter complètement, lorsqu'il veut fabriquer lui-même des remèdes.

Surtout ce que l'art humain ne parvient pas à imiter parfaitement, c'est la sûreté de l'instinct des animaux, de l'araignée, de la fourmi, de l'abeille qui construit si admirablement sa ruche et fait son miel. N'est-il pas évident que cette abeille tend à quelque chose de *très déterminé et d'excellent*? pourquoi fait-elle du miel plutôt qu'autre chose, quelle est la raison d'être de cette *tendance*? et si tu nies l'excellence du miel ainsi fait, essaie donc d'en imiter la saveur par toutes les ressources de l'art.

VIII. — L'INSTINCT.

Le Sophiste: Qui sait si l'abeille n'est pas douée comme nous d'une certaine intelligence, ce qui expliquerait fort bien la finalité de ses actes, sans qu'il faille admettre la finalité de la nature ?

Aristote: Le propre de l'intelligence est de connaître, non pas seulement la couleur ou le son, mais l'*être* et les *raisons d'être* des choses, de voir que la fin est la raison d'être des moyens et de pouvoir par suite *adapter* et *varier* ces moyens selon les circonstances, comme le fait tout artiste qui n'est pas esclave de la routine. Tous les architectes ne font pas les maisons de la même manière,

tous les peintres ne font pas les mêmes tableaux, tous les musiciens ne jouent pas le même air, tandis que toutes les hirondelles font de même leur nid, toutes les araignées tissent de même leur toile, toutes les abeilles font de même leur ruche et leur miel. C'est un signe que ces animaux, dont l'instinct est pourtant si admirable, ne connaissent pas la finalité, ne voient pas *dans la chose, qui est fin, la raison d'être* des moyens ; c'est un signe qu'ils n'ont pas d'intelligence, mais qu'ils sont déterminés *ad unum* par leur nature même, l'abeille ne sait faire que du miel et elle le fait toujours de la même façon excellente d'ailleurs. Si elle avait une intelligence, son intelligence serait sans doute par sa nature même déterminée *ad unum*, mais à *l'être intelligible* et non pas au miel, et, sous l'être intelligible, elle percevrait les raisons d'être des choses, la causalité efficiente, la finalité, et elle percevrait aussi la variété des divers moyens possibles en vue d'une même fin. Elle porterait des *jugements de valeur*, comme disent certains jeunes, qui croient avoir découvert quelque chose, c'est-à-dire des jugements de convenance et de finalité comme nous l'avons toujours dit.

Le Sophiste: La nature fait des monstres, dans lesquels il n'y a aucune finalité ; comment peux-tu affirmer qu'elle agit pour une fin ?

Aristote: Et l'artiste, qui agit manifestement pour un but déterminé, ne lui arrive-t-il pas de dévier des règles de son art, et de faire parfois des horreurs ? N'y a-t-il pas non plus des monstruosités morales, quoique l'homme agisse pour une fin ? Mais, lorsque l'artiste dévie, ce n'est pas son art qui se trompe, ce n'est pas non plus la prudence

qui est principe de l'acte imprudent, ni la justice qui est *source* de l'injustice. Pour la même raison, ce n'est pas *la nature* qui fait les monstres ; elle ne les conserve pas, non plus. Ils sont le résultat d'une cause accidentelle, à raison de laquelle la matière échappe à la domination de la forme ou de l'idée directrice de l'évolution de l'embryon. Comme il arrive à l'homme de préférer le délectable à l'honnête, il arrive parfois à la matière d'échapper à la domination de la forme, surtout lorsque celle-ci exige des dispositions multiples et très complexes où peuvent se glisser des déviations. Ces exceptions confirment la règle, en ce sens que, sans la règle, elles n'existeraient pas, à titre d'exceptions, et en ce sens aussi qu'elles proviennent de l'omission accidentelle d'une condition requise par la règle. Bien qu'il y ait des monstres dans la nature, il reste que le germe contenu dans le grain de froment est ordonné à former un épi et non pas un chêne, et que le germe contenu dans le gland est ordonné à former un chêne et non pas un cèdre ou un mélèze. La finalité est manifeste, les monstres, en s'en écartant, la confirment au lieu de l'infirmer ; c'est pourquoi on les appelle des monstres ; ils nous instruisent à leur manière ; comme, lorsqu'on entend un argument sophistique, on voit comment il ne faut pas raisonner.

Le Sophiste: Agir pour une fin suppose une délibération. Or la nature ne délibère pas.

Aristote: Et celui qui joue admirablement de la harpe, et qui manifestement agit pour une fin, délibère-t-il pour savoir à chaque instant quelle corde il doit toucher, à quelle hauteur et comment ? Celui qui est artiste dans l'âme ne délibère plus,

son art est enraciné en lui comme une seconde nature ; ainsi la première nature, dans l'ordre de la vie végétative et animale, agit pour une fin sans délibérer et sans le savoir ! L'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre ; autrement tu expliques l'ordre par le désordre, ce qu'il y a de plus beau et de plus élevé dans la nature, par ce qu'il y a de plus infime, par cette cause accidentelle, le hasard. Si donc l'objet de la sagesse est l'être en tant qu'être et ses principes suprêmes, l'objet formel de la sophistique est *l'accidentel*, le *per accidens*, qui lui-même, faute d'un soutien, s'évanouit. Pourquoi dépenser ton intelligence à défendre de pareils paradoxes, qui sont l'absurdité même ?

Le Sophiste : Il te semble, et pour toi c'est vrai. Mon maître, Protagoras d'Abdère, quand il discutait avec Socrate, ne disait-il pas que l'homme individuel est la mesure du vrai et du faux et qu'il n'y a pas de vérités universelles. Mais enfin, puisque tu prétends, toi, qu'il en existe, dis-moi comment tu évites toi-même l'absurdité que tu reproches aux autres.

Aristote : En rejetant toute vérité universelle, valable pour tous les hommes, rejettes-tu aussi la valeur non seulement grammaticale mais réelle et extramentale du principe de contradiction ? Ton maître pouvait-il, en même temps, être d'Abdère et n'en être pas, être Protagoras et ne pas l'être ? Un jeune, dit-on, a cru faire récemment une découverte en renversant les rapports de la connaissance et du réel, et en disant que la pensée de l'homme s'obstine en vain à tourner autour des choses pour les connaître, qu'en vérité ce sont les choses qui tournent autour d'elle et viennent docilement entrer

dans ses catégories subjectives. Elles sont bien dociles les choses ! Le seront-elles longtemps ? Pourquoi ne s'en iraient-elles pas entrer dans d'autres catégories que les nôtres ? Comme toi, ce jeune en vient à douter de la valeur réelle du principe de contradiction et naturellement de celle des autres principes subordonnés de causalité et de finalité. Mais comment subsiste-t-il lui-même et se distingue-t-il de ceux qui ne pensent pas comme lui ? Peut-il, en même temps, être Gorgias le jeune et ne pas l'être ? Et ton maître, si ingénieux fût-il, pouvait-il en même temps être Protagoras et ne pas l'être ? Ni lui, ni le jeune Gorgias, malgré son air si grave et compassé, ne se peuvent prendre bien longtemps au sérieux. Ils se sont rendus malades à plaisir, ils ont perdu la santé de l'esprit, et voudraient nous faire croire que c'est sagesse. Ils sont atteints d'une phtisie incurable, pendant que le petit sens commun respire à pleins poumons, comme l'homme du Pirée et le laboureur dans les champs.

Le Sophiste : Le même Protagoras disait pourtant, non sans profondeur, avec Héraclite, que le principe de contradiction lui-même et tous les autres sombrent dans le devenir. Ce qui est n'est pas, et ce qui n'est pas est, car tout devient, et le devenir se suffit sans cause efficiente ni finale.

Aristote : Le principe de contradiction sombre-t-il dans le devenir, ou « le devenir sans cause » vient-il se briser contre le roc du principe de contradiction ? Si ce principe venait à sombrer, comme tu le dis, le devenir lui-même disparaîtrait ; il ne serait pas plus le devenir que le non-devenir, le terme *a quo* ne serait plus distinct du terme *ad quem ;* pour aller

d'Athènes à Mégare, on serait arrivé avant d'être parti. Bien plus, le devenir serait aussi bien l'immobile, il s'identifierait avec l'immutabilité absolue de l'Être, ou plutôt avec celle du néant, qui, lui, n'a pas besoin de raison d'être, ni formelle, ni efficiente, ni finale. Ce serait le nihilisme complet. On ne pourrait absolument plus rien dire, ni rien penser de déterminé, ni rien désirer, rien vouloir, rien faire ; Cratyle a dû en convenir, lui qui ne disait plus un mot, mais se contentait de remuer le doigt. Le rôle du sceptique est d'être muet comme un soliveau.

Oui, certes, Héraclite a nié le principe de contradiction, et après lui certains jeunes qui répètent ses paradoxes, sans avoir son originalité, qui portait Platon à penser. Héraclite a nié le principe de contradiction, mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. Et Héraclite lui-même serait peu satisfait de voir avec quelle maladresse on répète ce qu'il disait. Dans ses erreurs, il était profond à sa manière, comme celui qui pose bien un problème ; ses récents imitateurs ne le sont plus.

IX. — Finalité ou nihilisme.

Le Sophiste: Puisque tu te vantes de tout rattacher à l'être, je voudrais bien voir comment tu y rattaches la finalité. Si tout ne se confond pas, comme le prétend Héraclite, dans le flux universel, dans l'universel devenir, où sombre le principe de contradiction, alors l'*être est*, le non-être n'est pas, comme l'affirme Parménide. Mais il suit que rien ne devient. Car si quelque chose *devient* et *tend* vers un but, cela provient soit de l'être, soit du non-être, qui n'est rien. Il n'y a pas de milieu. Or du néant manifestement rien ne peut venir. Mais de l'être non plus, car l'être *est déjà* et ce qui devient *n'est pas encore*. De l'être rien ne peut venir, tout comme d'une statue on ne fait pas une statue, parce qu'elle est déjà.

Aristote: D'une statue on ne fait pas une statue, bien sûr ; mais du marbre qui *peut* être sculpté, de l'argile, qui *peut* être façonnée, on fait une statue, comme du germe contenu dans le gland procède le chêne et de celui contenu dans le grain de blé naît l'épi. Ce qui devient et tend vers un but déterminé ne vient ni du néant, ni de l'être déjà déterminé, mais de l'être indéterminé, capable de recevoir une détermination ou perfection. Cette capacité réelle de perfection à recevoir, les hommes l'appellent puissance passive, comme la capacité de produire cette même perfection est appelée puissance active. La perfection est appelée acte. Tu vois dès lors que l'être se divise en puissance et acte et ne vois-tu pas du même coup que la *puissance est essentiellement ordonnée à l'acte*, la puissance passive à l'acte à recevoir, la puissance active à l'action à produire, comme la vue à la vision, l'ouïe à l'audition. Or, c'est là proprement la finalité qui se rattache à l'être, comme tu le demandais, par la division de celui-ci en puissance et acte. Veux-tu continuer à te servir du mot « pouvoir », continuer à dire que le marbre *peut* être sculpté et l'argile modelée ?

La finalité existe, ou si elle n'existe pas, toute causalité efficiente et même matérielle disparaissent ; avec elles s'évanouit le hasard lui-même, qui, comme toute cause accidentelle, demande à s'appuyer sur quelque chose. Si tu ne saisis pas cela, tu ressembles,

comme dit quelqu'un, à celui qui va visiter un jardin d'acclimatation et qui voit les plus petits oiseaux sans prendre garde à l'éléphant. Dans l'ordre intellectuel, la chose n'est pas des plus rares.

Au moins, pour l'amour du hasard et pour pouvoir continuer à te servir de ce mot, admets dans le moindre des corps la plus petite des actions, admets que cette action ou *tendance* a une loi et un *but*: cela nous conduira à l'Acte pur.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE DU DEVENIR ET LA PSEUDO-FINALITÉ.

Pour se faire une juste idée de la finalité et ne pas la confondre avec ce qui à certains égards lui ressemble, il convient de signaler ici à quelle *pseudo-finalité* doit aboutir la philosophie du devenir, telle surtout qu'elle est conçue par plusieurs philosophes contemporains.

Nous rappellerons d'abord leur point de départ, et nous verrons comment ils sont conduits à changer complètement la notion que la philosophie traditionnelle s'est faite de la finalité et surtout de la perfection de la fin ultime, jusqu'à confondre cette dernière avec « l'élan vital » et « l'infini du progrès », ce qui est, du point de vue du réalisme traditionnel, la négation même du Souverain Bien, et par suite de toute fin véritable subordonnée à la fin ultime ou suprême.

***

Tous ceux qui ont suivi il y a une vingtaine d'années le mouvement moderniste se souviennent du Mémoire publié par M. Édouard Le Roy dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars et juillet 1907, sous ce titre : *Comment se pose le problème de Dieu*. On se rappelle que c'était une critique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, telles qu'elles sont présentées par saint Thomas,

critique qui niait la valeur réelle (ontologique et transcendante) des principes premiers de la raison, qui sont le fondement de ces preuves : principe de contradiction ou d'identité et principe de causalité efficiente. On y déclarait que « tout réalisme ontologique est absurde et ruineux[1] ». On demandait, en rejetant la valeur ontologique du principe d'identité ou de contradiction : « Pourquoi ne pas identifier l'être au devenir[2] » ? Dieu n'y paraissait pas réellement et essentiellement distinct de l'élan vital, qui est, selon l'expression de M. Bergson, « *une réalité qui se fait* à travers celle qui se défait[3] », et l'on ne voyait plus dès lors comment Dieu peut être, ainsi que le déclare le Concile du Vatican : « réellement et essentiellement distinct du monde, — *re et essentia a mundo distinctus... et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* »[4].

On sait aussi que peu après, le 3 juillet 1907, parut le Décret *Lamentabili* du Saint-Office, qui condamnait les erreurs modernistes, en particulier ses conceptions pragmatistes de la vérité et du dogme, bien connues des lecteurs de M. Éd. Le Roy. Le Saint-Office y réprouvait ces deux propositions : « La vérité n'est pas plus immuable que l'homme, elle évolue avec lui, en lui et par lui »[5], ce qui est la conséquence même du principe « l'être s'identifie au devenir ». — « Les dogmes de foi doivent être retenus seulement selon leur sens pratique, comme

1. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1907, p. 495.
2. *Ibid.*, mars 1907, p. 135.
3. *Évolution créatrice*, p. 269.
4. DENZINGER, *Enchiridion*, nº 1782.
5. « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur. » DENZINGER, nº 2058.

norme préceptive d'action, et non pas comme norme de ce qui est à croire »[1] ; de ce point de vue il faudrait se comporter à l'égard de Jésus-Christ comme à l'égard de Dieu, sans qu'il soit nécessaire d'affirmer qu'*il est* Dieu, et se comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne.

L'Encyclique *Pascendi dominici gregis* parut deux mois plus tard, le 8 septembre 1907 ; elle condamnait le modernisme comme le renouvellement de nombreuses hérésies, en particulier son agnosticisme relatif aux preuves de l'existence de Dieu et de la distinction de Dieu et du monde, de l'Incréé et du créé. Elle repoussait sa conception de l'expérience religieuse substituée à ces preuves, conception dans laquelle se confondent l'ordre de la nature et celui de la grâce[2].

Enfin le serment antimoderniste, prescrit le 1er septembre 1910, commençait par ces mots : « Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae hujus temporis erroribus directe adversantur. Ac primum quidem : Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* (cf. Rom., I, 20), hoc est, per *visibilia* creationis opera, *tanquam causam per effectus*, certo cognosci, adeoque *demonstrari* etiam posse, *profiteor* »[3]. Ce dernier mot montre qu'il s'agit d'une profession de foi.

1. « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi. » DENZINGER, nº 2026.
2. Cf. DENZINGER, *Encyclica, Pascendi* nº 2072 sqq., 2078 sqq., 2081, 2094 sq.
3. DENZINGER, nº 2145.

A la suite de ces déclarations de l'Église, le calme s'était rétabli, le silence peu à peu s'était fait, et beaucoup d'intelligences d'abord troublées étaient revenues dans le droit chemin, en reconnaissant la valeur de la raison naturelle et de ses affirmations les plus fondamentales, ou de ses principes premiers.

***

Nous avons eu le grand regret de voir M. Éd. Le Roy publier de nouveau en 1929 le Mémoire paru en 1907[1]. Il nous dit dans l'Avant-Propos : « Ce volume contient deux parties hétérogènes. La première est un Mémoire de philosophie, paru d'abord dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1907, et aujourd'hui introuvable ; il est reproduit presque entier tel quel, sans retouches, sinon de menu détail et pour établir un juste raccord avec la seconde partie ; on veut surtout y prendre conscience de certaines difficultés. Vient ensuite une série de Conférences restées jusqu'à présent inédites. Le ton en est tout autre : méditation spirituelle plutôt que dialectique savante ; et la recherche s'efforce d'y garder une allure directement positive ».

1. *Le Problème de Dieu*, L'Artisan du livre, 2, rue de Fleurus, 6e édition. Paru d'abord dans les « Cahiers de la Quinzaine », 1 vol. in-12 de 350 p.

Cet ouvrage et trois autres de M. Éd. Le Roy ont été condamnés par le Saint-Office le 24 juin 1931. — En corrigeant les dernières épreuves de ce livre, nous sommes heureux de lire dans *la Croix* du 16 janvier 1932 la soumission de M. Éd. Le Roy, qui obéissant à sa foi de chrétien et répondant à l'aimable invitation de S. É. le Cardinal Archevêque de Paris a répondu : « Éminence — Ma volonté, d'accord avec toutes mes convictions et avec les sentiments qui ont toujours été les miens, est de vivre dans la foi et dans la communion de l'Église. Je reçois donc avec respect, en esprit de fidélité chrétienne, et j'accepte filialement et simplement le décret du Saint-Office que vous m'avez communiqué.

« Étant donnés certains commentaires de presse, me permettez-vous, Éminence, d'ajouter que je crois — au sens même de l'Église — à la possibilité d'une démonstration objective de l'existence de Dieu, à la distinction entre le Créateur et la créature, à la création de l'homme en général et spécialement de l'âme par Dieu, à la valeur objective de la connaissance humaine.

Veuillez agréer, etc.... Édouard Le Roy. »

On voit dès lors que le mémoire de 1907 est reproduit ici sans aucun souci de répondre aux nombreuses critiques et réfutations qu'il souleva alors.

La seconde partie est, comme il le dit lui-même, *une méditation spirituelle ;* elle utilise beaucoup Pascal et porte sur « l'inquiétude humaine, le problème de la volonté profonde, la foi en Dieu, les affirmations préliminaires, l'affirmation de Dieu, l'idée de Dieu, les conditions de la vie religieuse, les derniers obstacles ». C'est une marche vers Dieu, qui rappelle à certains égards, à travers Pascal, les traités des Docteurs de l'Église sur la fin dernière, les aspirations humaines et la béatitude parfaite, béatitude qui ne peut se trouver ni dans les plaisirs, ni dans les honneurs, ni dans le pouvoir, ni dans la connaissance des sciences humaines, mais seulement dans le Souverain Bien qui est Dieu. Ces pages, qui rappellent bien des idées chères à saint Augustin et à saint Thomas, feront impression sur bien des lecteurs, surtout sur ceux qui sont déjà convaincus au moins confusément de l'existence de Dieu.

Mais aussitôt la question se pose : cette construction doctrinale, (car on pense bien exposer encore une doctrine, doctrine pragmatiste sans doute, mais encore doctrine), cette construction, si elle a quelque force persuasive, d'où la tient-elle : des bases philosophiques qu'elle suppose, de la philosophie bergsonienne du devenir, ou bien de ce qu'elle utilise encore du sens commun et de la foi chrétienne ?

Cet édifice est-il porté par son fondement ? N'est-il pas plutôt soutenu d'en haut par la foi religieuse du lecteur et par ce qui reste en lui de raison naturelle non déformée ? Ne fait-il pas penser à cette statue, dont parle Daniel, qui avait une tête d'or fin, la poitrine et les bras d'argent, les jambes de fer et les pieds d'argile ?

Voyons en quoi consiste le fondement de la construction nouvelle. Pourquoi refuse-t-on d'admettre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ? Que met-on à leur place ? Nous verrons ensuite, si, en partant d'une *philosophie*, non pas de l'être, mais *du devenir*, on évite le panthéisme qui voit en Dieu « une réalité qui se fait », « l'évolution créatrice ». Nous verrons si par cette route on peut affirmer que Dieu est *Celui qui est, Ego sum, qui sum*, l'Être même subsistant, qui par sa simplicité et son immutabilité absolue, ou son identité éternelle, se distingue réellement et essentiellement de tout ce qui est essentiellement multiple ou composé et changeant.

***

La critique fondamentale des principes des preuves traditionnelles.

L'objection principale que M. Éd. Le Roy fait à ces preuves revient à ceci : elles reposent sur une distinction de sens commun inacceptable, « celle du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, de l'acte et de la puissance »[1]. Les autres

1. Ce texte était dans le Mémoire de 1907, *loc. cit.* (1er article) ; il se retrouve équivalemment dans les passages du nouveau livre que nous allons citer.

objections dérivent de cette première : les preuves traditionnelles, nous dit-on, supposent un recours inconscient à l'argument de saint Anselme, et donc ne valent pas plus que lui. Enfin elles n'établiraient pas la transcendance de la Cause première ou sa supériorité infinie sur tout le créé.

S'il y a quelqu'un qui compromet la transcendance divine, c'est bien sûr M. Le Roy, comme on peut le voir dans son livre, p. 91-95, p. 282-283.

Mais voyons d'abord la première de ces objections, qui se résume en ces mots : « *Pourquoi ne pas identifier l'être au devenir ?* » (op. cit., p. 45.)

Comment M. Le Roy est-il conduit à considérer comme inadmissible la distinction que fait le sens commun ou la raison naturelle « entre le moteur et le mobile, entre le mouvement et son sujet, entre l'acte et la puissance » ? — Il y est amené, nous dit-il, par le principe même de la philosophie du devenir, telle que la conçoit M. Bergson. « Je renverrai surtout, écrit-il (op. cit., p. 21), à cette admirable *Introduction à la métaphysique*, qu'il a publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en janvier 1903. La pensée commune s'installe dans l'immobile et tâche de capter la réalité mobile au passage ; elle pose donc en somme implicitement, à titre de postulat indiscuté, que c'est l'immobilité qui est intelligible, qui est première, et que c'est le mouvement qu'il faut expliquer, par réduction à l'immobile. En cela elle manifeste son attitude utilitaire : car ce n'est qu'au point de vue de l'action pratique qu'il peut suffire de se demander *où en est* la chose qu'on étudie, ce qu'elle est *devenue*, afin de voir ce qu'on en pourrait tirer ou ce qu'il en faut dire. Mais une telle démarche ne convient plus

pour l'œuvre de connaissance pure, de connaissance désintéressée. « Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que si l'on se donne la mobilité, on peut, par voie de diminution, en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra[1]. » Aussi, conclut M. Éd. Le Roy, « *la vraie méthode philosophique procède à l'inverse de la pensée commune. Elle envisage le mouvement comme la réalité fondamentale, et elle regarde l'immobilité au contraire comme une réalité seconde et dérivée* »[2]. On voit par là que, de ce point de vue, si Dieu est réalité fondamentale, il est le devenir même, l'évolution créatrice.

M. Éd. Le Roy dit plus loin (p. 45) : « *On veut qu'il y ait dans la cause au moins tout ce qu'il y a dans l'effet.* Pourquoi ? Parce que l'on morcelle et que l'on déduit. L'évidence de l'axiome tient en somme à ce que d'une part *on se représente une cause extérieure et séparée*, à ce que d'autre part on attribue aux procédés de l'analyse déductive une *portée ontologique*... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit ! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? *Pourquoi ne point identifier tout simplement l'être au devenir ?... La perfection* se présenterait comme un sens de genèse, *non comme un point final ou une source première* ».

1. BERGSON, *Introduction à la métaphysique.*
2. *Le Problème de Dieu*, 1929, p. 21. C'est nous qui soulignons, comme dans le texte suivant.

On prévoit de mieux en mieux que, de ce point de vue, Dieu, perfection suprême, sera l'évolution en perpétuel progrès et non pas l'Être même éternellement subsistant et souverainement parfait dès toujours.

M. Le Roy dit encore (*op. cit.*, p. 114-115) : « Cela posé, nous sommes à présent en mesure d'ordonner la série dialectique d'où sortira l'affirmation de Dieu... 1° *La réalité est devenir*, effort générateur, ou — comme dit M. Bergson — jaillissement dynamique, élan de vie, poussée de création incessante. Cela tout le montre dans la nature et nous le sentons mieux encore en nous-mêmes...

« 2° *Le devenir cosmique est orienté dans un sens défini*... ascension vers le plus et le mieux... Cela tout le montre dans la nature, notamment l'évolution biologique. Tout le montre aussi en nous, et l'histoire et la psychologie en témoignent également. En somme l'existence même est effort d'accroissement, travail de réalisation ascendante. Ainsi *le moral* apparaît comme le fond de l'être.

« 3° *L'esprit est liberté*, puisqu'il est à la racine de l'être, puisqu'il est *action créatrice* et même en un certain sens *action d'autogenèse*... Voilà, en abrégé, ce que nous appelons la *réalité morale* (exigence d'ascension). Cette réalité morale, esprit de notre esprit, est radicalement irréductible à toute autre forme de réalité, de par sa place même au sommet ou plutôt à la source de l'existence. Il faut donc en affirmer le *primat*, et c'est cette affirmation qui constitue l'*affirmation de Dieu*[1].

« On voit donc en quel sens on peut et on doit

1. Souligné dans le texte, p. 116.

dire que Dieu existe, qu'il est réel... Et cela signifie... que *nous avons à nous comporter* par rapport à lui, comme par rapport à la source où nous puisons et devons puiser notre propre existence et notre propre réalité. »

Cette source divine, Dieu même, apparaît ainsi de plus en plus comme l'évolution créatrice, comme le devenir universel, sur lequel notre existence apparaît comme un point ; nous revenons à la formule de M. Bergson, selon laquelle *l'élan vital,* qui ne paraît pas réellement et essentiellement distinct de Dieu, est « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait »[1].

« En définitive, conclut M. Le Roy, c'est toujours à l'*expérience religieuse* qu'il en faut revenir. »[2] — Cette expérience semble naturelle, mais comme elle est essentiellement une exigence d'ascension, on pourra l'appeler « surnaturelle », sans qu'elle ait à changer de nature, semble-t-il. N'est-elle pas déjà, dès son origine, une participation de la nature divine, comme la grâce sanctifiante dont parlent les théologiens ? et l'on ne voit plus bien pourquoi les semipélagiens ont été condamnés pour avoir dit que l'*initium fidei vel salutis, non per gratiae donum, sed naturaliter nobis inest*[3]. Que dis-je ? Les Semi-pélagiens et les Pélagiens eux-mêmes n'avaient-ils pas une conception beaucoup plus élevée de Dieu que celle qui nous est ici présentée ?

Voyons sur quoi repose en fin de compte cette nouvelle théorie. N'est-elle pas le rajeunissement d'une vieille erreur ?

1. *Évolution créatrice,* p. 269.
2. *Op. cit.,* p. 132.
3. Denzinger, n° 178.



Le fondement de cette conception nouvelle.

Que vaut cette affirmation qui se trouvait déjà sous la plume du vieil Héraclite : *la réalité est devenir ?*

Jusqu'ici les plus grands philosophes d'accord avec la raison naturelle ont dit : *le devenir ne peut rendre raison de lui-même,* il ne peut *exister par soi,* il n'est pas au *réel* ou à l'*être* comme A est A, comme le blanc est le blanc, la lumière est lumière, l'esprit est esprit. Tout d'abord il demande un sujet, le mouvement n'est jamais que le mouvement de quelque chose, de l'eau, de l'air, ou de l'éther. Le mouvement en général comme tel n'existe pas, mais seulement *ce* mouvement : il n'est *ce* mouvement, *ce* devenir, que parce qu'il est le mouvement de *ce* sujet, de *ce* mobile. Pas de rêve sans rêveur, pas de vol sans volatile, pas d'écoulement sans liquide, ni de flux sans fluide, si subtil soit-il. *Pas de pensée sans esprit, et, si un esprit n'est pas,* comme Dieu, *la Pensée même,* et la Vérité même toujours actuellement connue « ab aeterno », il est *distinct* de sa pensée, de ses pensées, qui varient, qui se portent sur divers objets, tandis que, lui, reste *un et le même,* ou le même être substantiel sous ses phénomènes multiples et changeants. Et cet esprit imparfait ne saurait connaître sans le concours de Celui qui est la Pensée même, la Vérité et la Vie, et qui est plus intime à nous que nous-mêmes, tout en étant réellement et essentiellement distinct de nous.

Les plus grands philosophes ont dit aussi avec le sens commun que *le devenir,* soit dans l'ordre corporel, soit dans l'ordre spirituel, est un *passage*

de l'indétermination à la détermination, ou *de la puissance à l'acte;* par exemple du germe contenu dans le grain de blé à l'épi mûr, de la cellule d'où procède l'embryon à l'animal engendré, ou encore, le passage de l'intelligence qui s'éveille à une pensée de plus en plus distincte. En un mot c'est le passage d'une capacité de perfection à l'acte qui est cette perfection même. Et comme il y a *plus* dans l'acte ou perfection que dans la puissance non encore actualisée, il faut une *cause* pour rendre raison du devenir ; il faut un *agent:* pas d'engendré sans engendrant, pas de *détermination* corporelle ou spirituelle *produite* sans un être déjà *déterminé* capable de la réaliser.

Enfin la raison naturelle et les plus grands penseurs avec elle ajoutent, *l'agir suppose l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être.* Seul l'adulte engendre, et pour engendrer il faut d'abord qu'il existe. Il agit ou détermine selon la détermination qui est en lui ; l'agent corporel a une action corporelle, l'agent spirituel a, comme tel, une action d'ordre spirituel. Mais tout agent, qui *n'est pas* son action même, a besoin pour agir d'être prému par Celui-là seul qui *est* son action, et qui pour cette raison est l'*Être même,* car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être.

Tel est le langage du sens commun, tel que l'ont compris, approfondi et justifié un Socrate, un Platon, un Aristote, un Augustin, un Thomas d'Aquin, pour ne parler que de ceux-là. Tous ont dit : *Le devenir* est un effet, qui *suppose l'agir,* et l'*agir lui-même suppose l'être.* En dernière analyse tout « agir » dépend de Celui qui seul est l'Être même éternellement subsistant.

M. Éd. Le Roy vient nous demander maintenant : « *Pourquoi ne point identifier tout simplement l'être au devenir ?* »[1] Ce « tout simplement » est d'une simplicité inattendue ; il y a deux espèces de simplicité : celle de la souveraine sagesse et puis une autre fort différente, dont saint Paul, saint Augustin et saint Thomas ont parfois parlé. Il y a celle qui juge de tout, même des choses les plus élevées, non pas par la Cause suprême, mais par ce qu'il y a dans le réel *de plus infime;* c'est celle qui veut ramener l'Être au devenir, et l'unique instant de l'immobile éternité à ce *nunc fluens,* à cet instant fugitif, qui constitue la réalité du temps, de la durée que nous expérimentons.

« Pourquoi ne point identifier tout simplement l'être au devenir ? » — Même l'Être par essence, Monsieur Le Roy ; même Celui qui est, et qui a dit de lui-même : *Ego sum qui sum*[2]... *Ego Dominus et non mutor* ?[3] — Oh ! alors, bien sûr, si l'on identifie si simplement l'être au devenir, on conclut sans difficulté comme le fait le présent ouvrage (p. 22) : « Les choses *étant* mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles *reçoivent* celui-ci ». En d'autres termes, les preuves de l'existence de Dieu par le mouvement et par les causes efficientes cessent d'exister, elles s'évanouissent.

***

Mais en fin de compte sur quoi repose cette assertion que *l'être est devenir,* et que le *devenir est à lui-même sa raison,* qu'il est la réalité fondamentale :

1. *Op. cit.*, p. 45.
2. Exod., III, 14.
3. Malach., III, 6.

Dieu même, identifié avec l'évolution créatrice ?

En dernière analyse, sur quoi repose tout cela ? M. Éd. Le Roy nous l'a dit (p. 21) : Cela repose sur cette remarque de M. Bergson : « Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que si l'on se donne la mobilité, on peut, par voie de diminution, en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra ».

M. Bergson s'est plus longuement expliqué sur ce point dans l'*Évolution créatrice* (p. 341-342) où il dit : « Il y a *plus* dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier ; c'est du premier que la spéculation devrait partir. *Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes*, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe dans l'immuable, elle se donne des Idées et passe au devenir par voie d'atténuation et de diminution ». On lit aussi dans l'*Évolution créatrice* un peu plus loin, p. 354 : « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule dans une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque. Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique, c'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si

l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, *une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique, qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine* ».

M. Bergson et M. Éd. Le Roy admettent une philosophie dynamiste du devenir, qui est exactement à l'antipode de cette « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». Pourquoi ? Pour cette raison qu'une pareille métaphysique n'est que « la mise en système des dissociations, du morcelage effectué sur le flux universel par la pensée commune, c'est-à-dire par l'imagination pratique et le langage ». L'intelligence n'est faite en effet, selon M. Bergson, que pour penser « les objets inertes, plus spécialement les corps solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail ; nos concepts ont été formés à l'image des solides, notre logique est surtout une logique de solides »[1].

***

Et voilà le fondement de la conception nouvelle ! C'est là le dernier effort de la pensée moderne ! M. Le Roy ne daigne évidemment pas lire ce qui lui a été répondu il y a vingt-cinq ans. Nous disions à cette époque, après avoir longuement examiné cette théorie nominaliste du sens commun, qu'elle confond *l'être intelligible*, dans lequel notre intelligence perçoit les premiers principes d'identité, de raison d'être, de causalité, de finalité, avec *le corps solide* qui représente seulement le *dernier degré* de

1. *Évolution créatrice*, p. 1.

l'être substantiel[1]. Nous montrions que *la distinction de la puissance et de l'acte*, celles du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, de nos pensées successives et de notre esprit, représentent les divisions de *l'être intelligible* et non pas le morcelage du *continu sensible*. Nous montrions surtout que la distinction de puissance et acte est nécessaire pour rendre *intelligibles, en fonction*, non pas des corps solides, mais *de l'être*, la *multiplicité et le devenir*[2].

Un peu plus tard, reprenant l'étude du même problème[3], nous écrivions : « L'argument qu'on nous oppose n'a pas fait grand progrès depuis Héraclite, nous voyons même de mieux en mieux son origine sensualiste. Si l'intelligence n'a pour objet que *les corps solides*, qu'on nous explique le verbe *être*, âme de tout jugement, et qu'on nous montre en quoi l'homme peut différer de l'animal. Si l'objet de l'intelligence n'est pas le *corps solide*, mais *l'être* et tout ce qui a *raison d'être*, la proposition bergsonienne « *il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile* » n'est vraie que des immobilités prises *par les sens* sur le devenir lui-même. Mais elle est fausse si on l'érige en principe absolu, parce que alors elle veut dire : « *il y a plus dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est* ». L'immobile, pour les *sens*, c'est ce qui localement *est en repos ;* pour l'intelligence, c'est *ce qui est*, par opposition à ce qui devient, comme l'immuable est ce qui est et

1. Cf. *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e édition, Paris, Desclée, de Brouwer. 2e partie : *Le Sens commun et les Preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, p. 158-247.
2. *Ibid.*, p. 205-214.
3. *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 5e édition, p. 161.

ne peut pas ne pas être. — Le sensualisme bergsonien confond l'immutabilité qui est supérieure au mouvement avec celle qui lui est inférieure,... c'est ainsi qu'il rabaisse la vie immobile de l'intelligence, qui contemple les lois éternelles les plus hautes, jusqu'à l'inertie du corps solide inanimé. — De ce point de vue le temps est supérieur à l'éternité ; il est la vie, tandis que l'immobile éternité est une mort ».

M. Boutroux répondait de même à Spencer : « L'évolutionnisme est la vérité *au point de vue des sens ;* mais, *au point de vue de l'intelligence*, il reste vrai que l'imparfait n'existe et ne se détermine qu'*en vue* du plus parfait... De plus l'intelligence persiste à dire avec Aristote : « Tout a sa raison d'être et le premier principe doit être la raison suprême des choses. Or expliquer, c'est déterminer, et la raison suprême des choses ne peut être que l'être *entièrement déterminé* »[1].

« Tel est le dernier mot de la philosophie grecque », comme l'avoue M. Bergson ; mais ce n'est point, comme il le dit, « par des fils invisibles que cette philosophie se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. C'est une erreur de dire qu'on « ne peut la déduire d'un principe simple ». Elle se rattache à l'intelligence par la loi suprême de la pensée et du réel, par *le principe d'identité* (forme positive de celui de contradiction), impliqué dans la toute première idée, l'idée d'être : « *l'être est l'être, le non-être est non être* » ; plus brièvement « *l'être n'est pas le non-être*, ils s'opposent contradictoirement ».

1. *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

Or si la réalité fondamentale est *devenir* comme le soutiennent M. Bergson et M. Le Roy, en revenant à Héraclite, il faut dire avec ce vieux Ionien que le principe de contradiction n'a plus aucune valeur réelle, car *l'être* et *le non-être*, loin de s'opposer contradictoirement, *s'identifient* dans le *devenir qui est à lui-même sa raison.* Aristote l'a profondément montré au livre IV[e] de sa Métaphysique, où il montre tout le sens, la nécessité absolue, la valeur réelle, et toute la portée du principe de contradiction.

Si la réalité fondamentale est devenir, le principe de contradiction s'évanouit, et avec lui celui d'identité, qui exprime positivement la même loi : « l'être est l'être ; le non-être est non être ». Alors il ne faudrait plus dire : « le vrai est le vrai, le faux est le faux, *est est, non non* », comme il est dit dans l'Évangile. Que resterait-il du principe : « le bien est le bien, le mal est le mal, ils ne sauraient se confondre ». Les spirituels pourraient-ils encore affirmer : « la chair est chair, l'esprit est esprit ; Dieu est Dieu, la créature est créature ». Est-ce qu'il ne faudrait pas dire du devenir universel ou de l'évolution créatrice ce qui est dit dans la première proposition du Syllabus de Pie IX : « Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homine* et in mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam »[1]. — Si le principe d'identité ou de contradiction s'évanouit, avec lui disparaît celui de causalité, appliqué, non plus seulement aux phénomènes, mais dans l'ordre de l'être. Avec l'être, il sombre dans le devenir.

1. DENZINGER, n° 1701.

N'est-ce pas à cela que nous conduit M. Le Roy malgré la méditation spirituelle, qui est la seconde partie de son livre ? Il maintient somme toute ce qu'il avait écrit dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 200-204 : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application ; il a sa signification restreinte et limitée. *Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique*, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une *identité. Mais il y a de la contradiction dans le monde*, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires ».

Cela revient à dire que, la réalité fondamentale étant *devenir*, le principe de contradiction ou de non-contradiction est l'erreur fondamentale. A moins qu'on ne dise avec Aristote et saint Thomas[1] : cela revient à affirmer que *l'absurdité radicale est au principe de tout.*

M. Le Roy maintient absolument sa position, c'est ce qui lui fait écrire dans son nouveau livre : « *La réalité est devenir*... activité spirituelle dont émanent les immobilités relatives qu'on appelle matière ou raison pure »[2]. « *Le principe de causalité n'a judicature que sur les phénomènes*. On connaît ses liens avec le morcelage[3]. » Dès lors les preuves de l'existence de Dieu fondées sur ce principe, solidaire lui-

1. Cf. *Commentarium in l. IV Metaphysicae*, c. 3 à 8 ; lect. V à XVII, de valore principii contradictionis.
2. *Op. cit.*, p. 115.
3. *Ibid.*, p. 92 ; item p. 35, 45.

même de celui de contradiction, n'ont plus aucune valeur.

*
* *

Il faut choisir : *le devenir, l'évolution créatrice* où disparaît la distinction réelle et essentielle de l'Incréé, immuable et éternel, et du créé toujours changeant, ou bien *la vérité du principe de contradiction ou d'identité,* comme loi fondamentale de la pensée et du réel. La position adoptée par la philosophie du devenir apparaît ainsi comme une preuve de l'existence de Dieu par l'absurde, et, si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer, pour donner à choisir : le vrai Dieu ou l'absurdité radicale.

Le principe de contradiction affirme qu'un cercle carré est, non seulement *inconcevable,* mais encore *irréalisable* en dehors de notre esprit, irréalisable par quelque puissance que ce soit, finie ou infinie. Affirmer cela, c'est déjà pour notre esprit *sortir de soi,* c'est affirmer une loi du *réel possible* et de ce qui est *réellement impossible.* Le même principe affirme encore que *ce qui devient n'est pas encore,* que *le devenir n'est pas l'être,* et qu'il y a *plus dans l'être que dans le devenir,* dans l'animal engendré que dans l'évolution de l'embryon.

Ce principe de contradiction, soit sous sa forme négative (l'être n'est pas le non-être), soit sous sa forme positive *(est est, non non),* est incomparablement plus certain, que tout ce qu'on vient nous dire sur l'inquiétude humaine, sur la volonté profonde ; et tout cela ne peut tenir que si lui-même subsiste. Le *Cogito; ergo sum* s'évanouirait aussi ; je ne pourrais plus dire *je pense,* mais impersonnellement : *il pense,* comme on dit *il pleut,* et pas même, car il se pourrait que la pensée soit identique à la non-pensée. C'est le nihilisme doctrinal qui conduit au nihilisme moral.

La doctrine de l'Évolution créatrice d'elle-même, en faussant radicalement la notion de création, se heurte, comme nous l'avons longuement montré ailleurs[1], à tous les premiers principes de la raison. Elle admet en effet un devenir *sans sujet,* un mouvement sans mobile, un devenir *sans cause efficiente* distincte de lui, un devenir *sans cause finale* connue par une intelligence parfaite de toute éternité. Elle tient que cette évolution, créatrice d'elle-même, est *ascendante,* et alors, en elle *le plus sort du moins,* le *plus parfait sort du moins parfait;* elle rejette le mystère de création, qui s'harmonise avec les principes de causalité efficiente et de finalité, pour lui substituer *l'absurde* placé au principe de tout : le plus qui sort du moins sans cause efficiente et sans finalité proprement dite. Comme on l'a dit, Dieu, identifié avec cette évolution créatrice, va de surprise en surprise, en voyant tout ce qu'il devient, sans l'avoir prévu.

Cette doctrine avoue que le devenir, qui est à lui-même sa raison, est une *contradiction réalisée;* mais elle oublie ce qu'a remarqué Aristote à la fin du IVe livre de sa Métaphysique, que, si le principe de contradiction n'a plus de valeur, *le devenir lui-même ne se distingue plus du non-devenir,* en lui le point de départ n'est pas distinct du point d'arrivée ; on est alors au but avant d'être parti ; le devenir corporel ou spirituel devient *immobile* et il se confond, non pas avec l'immobilité de l'Être

1. Cf. *De Revelatione,* c. VIII, a. 2.

subsistant, mais avec celle du néant, et du néant absolu, qui est l'absence non seulement de toute existence, mais de toute possibilité d'existence.

La vérité du principe de contradiction ou d'identité est plus certaine que l'existence de la terre qui nous porte ; c'est une certitude non seulement physique, mais métaphysique ou absolue ; et sans elle il n'y a plus rien pour nous d'intelligible. Autrement dit, avec la notion d'être, qui fonde ce principe, s'évanouissent celles du vrai et du bien et leur opposition avec l'erreur et le mal.

Voilà le lien qui rattache à l'intelligence humaine l'affirmation du *primat de l'être sur le devenir*, qui est à la base de la philosophie traditionnelle, et, comme l'avoue M. Bergson, « si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique, qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine »[1].

***

Est-il vrai que saint Thomas n'a pas établi la transcendance divine ?

M. Éd. Le Roy dans son dernier livre[2] reproche assez cavalièrement à saint Thomas de ne pas établir la transcendance de Dieu, sa supériorité infinie au-dessus de tout le créé. Après avoir rapporté (p. 118) la définition de *la personne* que le Docteur commun de l'Église applique analogiquement à Dieu, M. Le

1. *Évolution créatrice*, p. 354.
2. *Le Problème de Dieu*, p. 30, 38-43, 118.

Roy, qui n'a nullement compris l'analogie, se contente d'écrire : « C'est une locution empruntée à la langue du droit. Inutile d'y insister ». Sans le comprendre, il bouscule saint Thomas, un peu comme un maître d'école, ignorant les richesses de la raison naturelle, bouscule un enfant qui lui répond selon le sens commun. Il ne saisit pas qu'il s'agit ici de trois perfections absolues *(simpliciter simplices)*, qui n'impliquent formellement aucune imperfection : être subsistant, intelligence et liberté, et qui peuvent par suite s'appliquer à Dieu *analogiquement*, mais selon leur sens *propre*, et sans métaphore. Nous l'avons longuement expliqué ailleurs[1] en examinant les objections, qu'on réimprime ici comme si elles n'avaient reçu aucune réponse.

Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, nous dit-on, ne concluent à la transcendance divine que par un recours inconscient à l'argument de saint Anselme et ne valent donc pas plus que lui. (Cf. *le Problème de Dieu*, p. 38, 46, 94.)

Nous avons déjà répondu à M. Le Roy : saint Anselme aurait dû dire seulement : « l'être le plus grand qui se puisse concevoir existe nécessairement par lui-même, et non pas par un autre, *s'il existe* ». On peut dire réciproquement : « *S'il existe*, l'être nécessaire doit être l'Être même, il doit être à l'être comme A est A, en vertu du principe d'identité ou de contradiction, autrement il faudrait encore remonter plus haut, jusqu'à l'identité pure de l'*Ipsum esse subsistens*, qui est sans limites et infiniment parfait »[2]. Il n'y a donc aucun recours inconscient à

1. *Dieu, son existence et sa nature*, p. 198 ss., 200-208, 215-223, 531-545, 568, 780.
2. Cf. *Le sens commun et la philosophie de l'être*, 3e éd., p. 214-219.

l'argument de saint Anselme, car on a d'abord établi *a posteriori* que l'être nécessaire est requis comme cause de ce qui devient.

***

M. Le Roy affirme à plusieurs reprises sous différentes formes que la transcendance de Dieu n'est pas établie par les preuves thomistes (Cf. *Le Problème de Dieu*, p. 30, 38, 39, 41, 43).

La preuve de la transcendance divine donnée par saint Thomas se rattache pourtant de façon rigoureuse au principe de contradiction ou d'identité, dont on ne montre pas qu'on puisse se passer. Elle revient à ceci : Il ne peut y avoir ni multiplicité ni devenir au sein de l'Absolu. Or le monde est essentiellement multiple et changeant. Donc Dieu est réellement et essentiellement distinct du monde. Cette preuve est celle donnée par le Concile du Vatican, sess. III, ch. 1[1]. En d'autres termes : Si le principe d'identité ou de contradiction est loi fondamentale de la pensée et du réel, la réalité fondamentale doit être à l'être comme A est A, elle doit être l'Être même éternellement subsistant, la Vérité même toujours connue, le Bien même toujours aimé, la Pensée même et l'Amour par essence : *Ipsum intelligere et Ipsum velle subsistens.* (Cf. saint Thomas, Iª, q. 3, a. 4, 7, 8 ; q. 4, a. 2 ; q. 7, a. 1 ; q. 9, a. 1 ; q. 10, a. 2.)

M. Le Roy redit encore (p. 38) avec Kant : « D'où conclure que cette intelligence et cette sagesse (exigées par la preuve tirée de l'ordre du monde) sont *infinies* et *créatrices* » ?

1. « (Deus) qui, cum sit una singularis, *simplex omnino et incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus... et super omnia ineffabiliter excelsus. »

S'il avait compris saint Thomas, il aurait saisi que toute intelligence qui n'est pas infinie, qui n'est pas la Pensée même et la Vérité même, est *ordonnée à la Vérité et à l'Être*, comme l'œil vivant au coloré, et donc qu'il faut remonter jusqu'à une Intelligence *ordonnatrice* suprême, qui soit l'*Ipsum intelligere subsistens*. Ce sont là les éléments mêmes de la philosophie traditionnelle. (Cf. Saint Thomas, Iª, q. 14, a. 2, 3, 4.)

***

La philosophie du devenir est la négation de la transcendance divine.

Si saint Thomas n'avait pas prouvé la transcendance de Dieu, serait-ce la philosophie du devenir ou de l'évolution créatrice qui l'établirait ? Après avoir admis que la réalité fondamentale, source de tout, est *devenir*, comment donc peut-elle établir que Dieu est infiniment supérieur à toute créature corporelle et spirituelle, infiniment supérieur au mouvement corporel ou spirituel, et supérieur au temps, mesure du mouvement ? Si Dieu est l'évolution créatrice, comment cette philosophie établit-elle qu'*Il peut exister sans le monde qui évolue ?* Comment respecte-t-elle le dogme de la création *ex nihilo et non ab aeterno ?* Elle prétend que l'expression création *ex nihilo* est impensable, parce qu'elle ne comprend pas que ces mots veulent dire « *ex nullo praesupposito subjecto* ». Cf. saint Thomas, Iª, q. 45, a. 5, c. et ad 3.

Comment une philosophie du devenir peut-elle se concilier avec cette affirmation révélée que Dieu a librement voulu créer le monde *non ab aeterno*, que tout ce qui existe en dehors de Lui *a commencé*, que le mouvement corporel et spirituel et que le temps ont commencé[1] ?

On peut se rendre compte de ce qui subsiste de la transcendance divine et du dogme de la création en lisant ce que nous en dit M. Le Roy dans son dernier livre p. 91, 92, 93, 95, p. 282-283. Nous lisons, pages 91-92 : « La création est inconcevable comme événement historique ayant sa date, inconnue de nous sans doute, mais assignable en soi... *On est dupe de l'imagination quand on croit penser un commencement de l'univers total* sur le modèle de sa continuation temporelle. Par cela même que l'idée du néant n'est qu'une pseudo-idée,... on ne saurait à aucun degré concevoir un *passage du néant à l'être...* Le principe de causalité n'a judicature que sur les phénomènes », etc., etc.

« *Au fond, l'idée de cause première est une idole de la déduction* (p. 93). »

Évidemment si la réalité fondamentale est devenir, la notion de création *ex nihilo* est absurde. Mais si l'être se divise en puissance et acte, si le devenir suppose une puissance passive et une puissance active, lorsque la puissance passive est égale à zéro, il faut une puissance active infinie, seule capable de produire quelque chose, même un grain de sable, *ex nihilo*, c'est-à-dire (ce n'est pas là une pseudo-idée) *ex nullo praesupposito subjecto*[2].

1. Cf. S. Thomas, Ia, q. 46, a. 2 : « Utrum mundum incœpisse sit articulus fidei ».

2. Cf. S. Thomas, Ia, q. 45, a. 5, c. et ad 3. Quand les théologiens

En d'autres termes, si Dieu ne se distingue pas réellement et essentiellement de l'élan vital, qui est « une réalité qui se fait », « une continuité de jaillissement », « l'évolution créatrice », il ne se conçoit pas sans le monde qui évolue, il ne peut exister avant lui, avant le temps, dans l'unique instant de l'immobile éternité. Dans cette conception Dieu ne se conçoit pas sans le monde.

Bien plus, il ne sera jamais infiniment parfait, car il est un infini à devenir. M. Le Roy écrit dans son dernier livre, p. 95, au sujet de ce qu'il appelle la *théorie statique de la perfection :* « Rien de plus contestable... *Pourquoi*, je le répète, *la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès... ? Pourquoi le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile* » ? — Pourquoi ? — Parce que, dans cette évolution créatrice ascendante, *le plus sortirait du moins*, et ce n'est pas une chose qui se puisse admettre « tout simplement ».

Item p. 283 : « Nous ne sommes pas des « natures » achevées et closes... Notre vie, au contraire, est incessante création... Dieu est à la fois immanent et transcendant : immanent quant à sa présence efficace et intime, quant à son action inspiratrice et réalisante en nous, transcendant quant à l'infini de création et de réalité toujours plus haute vers lequel sans limite il nous attire et nous soulève, quant à son caractère de principe inexhaustible ».

M. Le Roy maintient, somme toute, ce qu'il disait autrefois, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*

disent que les anges créés sont *en dehors* de Dieu, ces mots *en dehors* ne signifient évidemment pas *en dehors localement*, mais que les anges *ne sont pas* Dieu.

juillet 1907, p. 512, pour caractériser la transcendance de Dieu : « Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons de Lui *ce qui est devenu* en nous et dans le monde ; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un *infini à devenir*, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue *Dieu* apparaît comme *transcendant* ».

C'est dire que Dieu ne sera jamais infiniment parfait, et, dans l'évolution créatrice ascendante, la grâce, dont on veut bien parler encore, ne constitue pas un ordre nouveau, infiniment supérieur à celui de la nature. On vient de nous dire : « nous ne sommes pas des natures achevées et closes » ; la grâce est un moment de l'évolution, et le christianisme lui aussi, moment le plus élevé, mais rien de plus. Où est dès lors sa surnaturalité essentielle ? C'est toujours le pur modernisme condamné (*Denzinger*, 2058, 2078 sq. et 2094 sqq.).

Il est clair que le symbole pragmatique de la personnalité divine, qu'on veut encore conserver ici, recouvre une métaphysique panthéistique du *devenir*, qui est en opposition radicale avec ce que le Concile du Vatican nous dit de *la distinction réelle et essentielle* du Créateur et du créé, tout comme elle est en opposition avec le principe d'identité ou de contradiction, loi fondamentale de la pensée et du réel. (Cf. *Denzinger*, 1782, 1804.)

* * *

La preuve nouvelle qu'on propose et la pseudo-finalité. La voie du nihilisme doctrinal.

Et alors que peut valoir la preuve de l'existence

de Dieu proposée par M. Le Roy sous les titres : L'inquiétude humaine ; Le problème de la volonté profonde ; La foi en Dieu, etc. ?

Il y a certes là un commentaire de Pascal qui s'efforce de conserver la preuve de l'existence de Dieu par le désir du bonheur et les aspirations de l'âme humaine. On se rappelle en le lisant la parole de saint Augustin : « irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te », et aussi le début de la Ia-IIae de saint Thomas. On pense à certaines élévations des mystiques; mais inconsciemment M. Le Roy n'en fait-il pas une reproduction en *simili ?*

Cette preuve par le désir naturel du bonheur, nous le verrons mieux plus loin [1], ne vaut que si le principe de finalité a une valeur ontologique et transcendante. Ce principe nous dit que tout agent agit pour une fin, qu'un désir *naturel* ne peut être *vain*. Pourquoi ? Premièrement parce que *le désir* et l'amour tendent, non pas vers la notion de bien qui est dans l'esprit, mais vers le bien qui est dans les choses ; et secondement un désir *naturel* ou fondé immédiatement, non sur l'imagination ou sur une conception plus ou moins erronée de la raison raisonnante, mais sur *la nature* de l'intelligence et de la volonté, n'est pas plus vain que cette nature, surtout si c'est un désir *d'exigence*, comme celui dont il est parlé ici, et qui ne porte pas sur notre élévation à l'ordre surnaturel. Notre volonté, *par sa nature même*, désire un bien sans limite, autant du moins qu'il est naturellement connaissable. Pourquoi ? Parce qu'elle est naturellement éclairée, non par les sens ou par l'imagination, mais par l'intelligence qui conçoit le bien universel.

1. IIe Partie, ch. 5.

Si donc la volonté humaine spécifiée par le bien universel existait, et si le Souverain Bien naturellement connaissable n'existait pas, il y aurait là une contradiction psychologique ; la volonté par nature tendrait vers un bien sans limite, et n'y tendrait pas. Saint Thomas l'a fort bien montré, Ia-IIae, q. 2, a. 7 et 8.

Tout cela tient, s'il y a une nature de l'âme, une nature de l'intelligence spécifiée par l'être intelligible, une nature de la volonté spécifiée par le bien universel. Cela tient, si l'agir présuppose l'être et le mode d'agir le mode d'être, si chaque être a sa nature propre, surtout *si l'être est l'être,* et s'oppose au néant, au lieu de s'identifier avec un *devenir* qui serait à lui-même sa raison. En d'autres termes, cela tient, si le principe de contradiction a une valeur ontologique et transcendante, et par suite aussi les principes de causalité efficiente et de finalité, si l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins, s'il y a quelque chose au delà de notre pensée, si à la représentation correspond un représenté[1].

Mais évidemment cette preuve de l'existence de Dieu n'a plus aucune consistance, si l'être et le non-être se confondent dans un devenir sans cause, et qui, même orienté vers la perfection, n'arrivera jamais à la perfection souveraine de l'Être, de la Sagesse et de l'Amour. Il n'y a plus là qu'une *pseudo finalité :* l'attrait d'un Souverain Bien qui ne sera jamais constitué en lui-même, et qui ne mérite du souverain Bien, que le nom. On revient ainsi au nominalisme absolu.

1. Dans une classe de philosophie, lorsque le professeur, idéaliste en apparence convaincu, disait : *Un au-delà de la pensée est impensable,* un élève, qui n'avait plus rien à perdre, se permettait toutes

Que conclure ? — Pie X disait (*Sacrorum Antistitum*) : « Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio,* sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine* ».

Si une légère déviation au sommet de l'angle devient énorme quand on prolonge très loin ses côtés ; si une erreur d'aiguillage cause un déraillement effroyable, qu'arrivera-t-il si l'on commence par mettre de la mélinite sous les premiers principes, lois fondamentales de la pensée et du réel ? Alors comment ne pas arriver à la définition moderniste de la vérité condamnée dans le décret *Lamentabili :* « *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* » (Denzinger, nº 2058). Il n'y a plus aucune vérité immuable ; aucune vérité n'est plus la conformité de notre jugement avec quelque chose d'immuable ; c'est la conformité de notre pensée avec la vie toujours changeante, comme on l'a dit, sans voir toute la répercussion de cette formule vraie en ce qu'elle affirme, fausse en ce qu'elle nie : « *veritas est adaequatio mentis et vitae* ». Et alors le *faux* se distingue-t-il encore de

sortes d'irrévérences. Le professeur idéaliste ne manquait pas de le reprendre. Le jeune insoumis répondait : *Esse est percipi,* comme dit Berkeley, *un au-delà de la pensée est impensable.* Comment savez-vous, Monsieur, qu'en dehors de votre pensée j'existe et que je dis ou fais ceci ou cela ? Comment pouvez-vous qualifier mes propos et mes actes, comme *chose en soi,* s'ils peuvent en même temps être sous le même rapport bienséants et inconvenants, raisonnables et déraisonnables ? » — « Quoi qu'il en soit, sortez. » — « Je sors, Monsieur, et en dehors de votre pensée (jugement d'existence). Je sors, tout en ne sortant pas, puisqu'on peut, paraît-il, en même temps sortir et ne pas sortir. C'est *inconcevable,* selon vous, mais *peut-être réalisable.* Pour moi, *le réalisable* et *le réel* sont *un au-delà de la pensée* ; ils sont son *objet extramental. Objectum intellectus est ens.* »

ce qui est *moins vrai* dans l'état actuel de notre science ? *Le mal* se distingue-t-il encore essentiellement de ce qui est seulement *moins bon ?* Trahir son pays est-ce mal ou est-ce moins bien que de le servir, moins conforme aux idées actuelles, qui, malgré la poussée du communisme internationaliste, font encore au patriotisme sa part ?

Où allons-nous, en suivant cette direction, et comment d'après les principes de la philosophie du devenir éviter la première proposition du Syllabus à laquelle revenait un bergsonien convaincu, M. Jean Weber, lorsqu'il écrivait, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1894, p. 549-560 : « La morale, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de *l'intelligence* sur *la spontanéité*, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable *réalité de dynamisme et de création* qu'est notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquissons la morale ou plutôt l'amoralisme du fait... *Nous appelons « bien » ce qui a triomphé...* L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Le « devoir » n'est nulle part et il est partout, car toutes les actions se valent en absolu ». C'est la négation radicale de la finalité non seulement dans la nature, mais dans ce que la vie humaine a de plus intime.

Si en effet il n'y a plus rien d'absolument immuable, si l'être ne s'oppose pas au néant, mais s'identifie avec lui dans un devenir sans cause, alors il n'y a plus de *distinction absolue, nécessaire, immuable* entre *le bien et le mal ;* il n'y a plus, comme le veut le nominalisme radical, qu'une distinction

contingente, libre, toujours variable ; le mal devient un moindre bien, un moment de l'évolution qu'il faut dépasser. Qu'il faut dépasser ! à condition d'établir contre M. Jean Weber que l'évolution DOIT être ascendante, dans le sens de la *moralité relative* qui subsiste on ne sait comment après la disparition de la *moralité absolue*, après la disparition de la distinction nécessaire, immuable et éternelle entre le bien et le mal. M. Le Roy pose « le primat du moral », mais celui-ci s'évanouit, si l'on nie le primat métaphysique de l'Être.

Alors comment éviter la première proposition du Syllabus de Pie IX, dont nous n'avons cité plus haut que le début et qui n'est autre que celle-ci : « Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homine* et in mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac *una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto* » (Denzinger, *Euchiridion*, n° 1701).

Si en effet on nie la valeur du principe de contradiction comme loi fondamentale de la pensée et du réel, comment éviter ces conséquences ? Comment par exemple M. Le Roy et M. Bergson distinguent-ils *essentiellement l'esprit* et la matière, *l'intelligence* et *les sens*, si l'objet de l'intelligence est le *corps solide*, déjà saisi par les sens, et non pas *l'être intelligible* et ses lois universelles et nécessaires ? Comment distinguent-ils *la nécessité* et *la liberté*, alors qu'ils réduisent celle-ci à la simple *spontanéité*[1] ? Comment surtout distinguent-ils *absolument* et *nécessairement*

1. Cf. J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, nouvelle édition, Ire partie, ch. V et VI.

le *vrai* du *faux*, le *bien* du *mal*, le *juste* de l'*injuste?* Si de toute éternité n'existe pas, souverainement parfaite, la Vérité même, la Sagesse même, elles n'existeront jamais, et jamais l'Évolution créatrice ne nous donnera une norme absolue pour distinguer le juste et l'injuste, le bien du mal. La morale, sans l'idée objectivement fondée du Souverain Bien, parfait par essence, fin dernière de l'homme, restera, comme la morale kantienne, semblable à une région sans soleil, à une terre aride et triste, qui ne saurait porter aucun fruit. Elle ne donnera surtout aucun fruit pour l'éternité, car elle cesse de voir que *l'incomparable richesse du moment présent*, si terne qu'il soit en apparence, ne vient pas de ce que ce moment se trouve entre un passé évanoui et les incertitudes de l'avenir, mais de ce qu'il *coexiste* avec *l'unique instant de l'immobile éternité* et qu'il y a une manière surnaturelle de le vivre, pour que le mérite, qu'il peut contenir, non seulement se réalise comme tendance en perpétuelle évolution, mais nous conduise vraiment à la fin dernière et demeure pour l'éternité.

Bref la nouvelle preuve de l'existence de Dieu qu'on nous propose perd toute force du fait qu'on met en doute la valeur ontologique et transcendante du principe de finalité sur laquelle elle repose. Étudions de plus près ce principe, sa vraie formule, sa nécessité et son universalité.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE DE FINALITÉ.

Sa vraie formule et sa valeur.

Depuis quelques années, nous avons dû défendre contre les kantiens et les positivistes la nécessité et la valeur à la fois ontologique et transcendante du principe de causalité efficiente sur lequel reposent les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Le principe de finalité, qui est aujourd'hui en butte à d'aussi vives attaques, n'est pas de moindre importance. On l'a formulé de différentes manières : *Tout ce qui se fait, se fait en vue d'une fin;* ou bien : *la nature ne fait rien en vain; tout agent opère pour sa fin; toute chose est pour son opération;* ou encore : *une tendance naturelle ne peut être sans but ou sans objet;* et enfin : *l'imparfait est pour le parfait, comme le relatif pour l'absolu.*

La position du problème nous est fournie par l'énoncé des opinions adverses.

Les matérialistes et les mécanistes nient l'existence de la finalité dans les choses aussi bien que le principe lui-même. Dans les faits naturels, ils ne veulent admettre que des causes matérielles et efficientes, à l'exclusion de toute cause finale. A l'encontre du sens commun de tous les hommes, ils n'hésitent pas à dire : l'œil n'est pas fait pour voir, mais l'homme voit parce qu'il a des yeux ; les ailes ne sont pas

données à l'oiseau pour qu'il vole, mais il vole parce qu'il a des ailes... De même, dans l'ordre de l'action humaine, le matérialisme n'admet que le bien délectable ou utile, comme si de l'homme à l'animal il n'y avait pas autre chose qu'une différence de degré. Ce système rejette le *bonum honestum*, le bien honnête, qui est bien en soi, indépendamment du plaisir ou de l'utilité qui en dérivent, et la fin pour laquelle nous devons agir. Le matérialisme, cela va sans dire, ne conçoit la *fin* que matériellement, en tant qu'achèvement de notre agir, comme le point termine la ligne ; comme si la fin de l'étude n'était point la recherche du vrai, ainsi que l'estime l'élève studieux, mais bien la cessation du cours, comme le juge le paresseux. Pareillement il n'y aurait pas de *but* suprême à notre vie (Dieu et la vie éternelle), mais seulement un *aboutissement* fatal : la mort et la dissolution du corps. Dans tous les ordres d'idées le matérialisme nie la finalité qui subordonne l'imparfait au parfait. C'est en sens inverse qu'il tente d'expliquer le monde ; et cette réduction du supérieur à l'inférieur (vie intellective expliquée par la sensation ; celle-ci par la vie végétative, qui est ramenée aux forces physico-chimiques) est l'essence même du matérialisme.

Une telle position, qui nie radicalement la finalité dans la nature, fut préparée par Descartes et Spinoza. Ces philosophes restaurèrent le mécanicisme de Démocrite et d'Épicure en ramenant la physique à la mathématique laquelle fait abstraction de la finalité.

Descartes arguait principalement contre *la finalité externe* suivant laquelle les êtres inférieurs sont ordonnés aux supérieurs : les corps inorganiques aux plantes, celles-ci aux animaux, qui, eux, sont pour

l'homme. Dans les *Principes*, l. I, ch. 28, il admet *la finalité interne* qui ordonne à la conservation du vivant son organisation intime et son opération : et en cela se manifeste aux yeux de la raison naturelle l'intention de Dieu auteur de la nature. Quoique la finalité externe de quelques créatures échappe à notre science rudimentaire, leur finalité interne est en effet indéniable : il est difficile, par exemple, de savoir à quoi nous sert la vipère, mais il est manifeste que ses organes et ses opérations sont ordonnés à sa conservation et sa reproduction. Descartes ne voulait point le nier. Cependant, dans le même ouvrage (*Principes*, III, 37), il reprend la thèse de Démocrite et d'Épicure — thèse qui coïncide avec la position des mécanistes évolutionnistes contemporains — savoir : La nature entière peut s'expliquer par les seules causes efficientes et les lois du mouvement local, abstraction faite de toute finalité. Selon lui, « quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que grâce aux lois de la nature, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre actuel. Les lois de la nature sont telles, en effet, que la matière doit prendre *nécessairement* toutes les formes dont elle est capable... ». Ce qui revient à dire : les organes des sens n'ont pas été formés dans les animaux *en vue* de la sensation, mais l'animal sentirait, mécaniquement, parce que ces organes ont été constitués mécaniquement par la concurrence vitale et la sélection naturelle ; thèse soutenue plus tard par Darwin, Spencer, Haeckel, W. James.

A l'opposé, Leibniz montrait la contingence de l'ordre de la nature en prouvant que l'admirable disposition des diverses parties des corps organiques ne pouvait se déduire nécessairement des lois méca-

niques. De même, à notre époque, M. Boutroux dans son ouvrage : *La contingence des lois de la nature.*

Plus récemment, M. Édouard Le Roy a contesté la valeur de la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde, telle que saint Thomas l'expose. Pour Éd. Le Roy, l'affirmation de la finalité naturelle, même interne, n'est qu'anthropomorphisme, ou assimilation gratuite de l'action des agents naturels à l'action humaine, la seule dont nous puissions affirmer avec certitude qu'elle est en vue d'une fin. L'empirisme comme le rationalisme subjectiviste ne peuvent pas concevoir autrement la finalité. Selon eux, nous ne la percevons que comme fait d'expérience interne, ou comme une forme *a priori* et subjective de la raison. Par là on obtient une loi particulière : *l'homme agit pour une fin ;* mais c'est gratuitement qu'on étend cette loi aux agents inférieurs, en vertu d'une analogie superficielle établie arbitrairement entre leurs opérations et les nôtres. La finalité ne s'impose pas comme une loi de l'action en tant que telle : elle ne s'applique qu'à l'action de l'homme.

La finalité n'appartient donc pas à l'intime constitution des agents naturels ; c'est un élément surajouté par notre esprit, pour la commodité du classement des phénomènes.

Parmi les modernes défenseurs du principe de finalité, plusieurs n'en admettent ni la nécessité, ni l'évidence. Paul Janet par exemple dans son livre sur les *Causes finales* ne parvient pas à la pleine évidence de ce principe, et cela peut-être parce qu'il ne l'a pas formulé assez rigoureusement. Seule l'expression très générale « *Tout a une fin* » retint son attention ; et il observa : Je ne vois pas *a priori*, avant qu'on me démontre l'existence d'une Providence universelle, que tout ce qui est et agit, sans exception, soit ordonné à une fin, de même qu'il est produit par quelque cause efficiente.

Pareillement quelques scolastiques contemporains[1] ont soutenu qu'avant la démonstration de l'existence de la Providence, il n'est pas rigoureusement certain ni pour le sens commun ni pour la raison philosophique qu'un désir naturel inné ne puisse être sans objet ou qu'une opération naturelle ne puisse être sans une fin.

Dans ce cas, l'existence d'un ordonnateur suprême ne sera pas connue « certainement » et « facilement » par l'ordre du monde ; d'où pour beaucoup, à défaut d'une saine doctrine, ignorance invincible de l'existence de Dieu auteur de la nature. Il semble aussi que cette théorie entraîne cette autre conclusion : antérieurement à la démonstration de la Providence divine, le sens commun lui-même n'est pas rigoureusement certain que notre volonté soit essentiellement ordonnée à la recherche du bien honnête et à la fuite du mal. En effet, le premier principe de la raison pratique, *bonum est faciendum, et malum vitandum,* présuppose le principe spéculatif de finalité[2] ; si ce dernier, indépendamment de la preuve de l'existence de Dieu, est incertain, le premier principe de la raison pratique ne sera pas d'évidence immédiate, et le cas ne sera sans doute pas impossible d'une ignorance invincible à son endroit, ôtant ainsi, même à des adultes, et à des adultes très nombreux, tout mérite et toute responsabilité.

1. Par ex. : P. de Munnyck, *Praelect. de exist. Dei.*

2. Cf. Saint Thomas, *Somme Théologique,* Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2. Nous citerons dorénavant la Somme Théologique par la division de ses parties, sans toujours mentionner le nom de saint Thomas ni celui de l'ouvrage.

De plus, si le principe de finalité est incertain en métaphysique générale avant tout recours à la théodicée, pourquoi un principe similaire serait-il plus assuré, savoir : notre intelligence est ordonnée à l'être et au vrai ; les sens, aux qualités sensibles ? Il ne resterait plus alors qu'à rechercher avec Descartes le criterium suprême de la certitude dans la véracité de Dieu auteur de notre intelligence et de nos sens. Comment donner une démonstration ferme de l'existence de Dieu avant d'avoir atteint ce criterium ? Le problème de la valeur du principe de finalité est donc des plus graves : est-ce un principe d'évidence immédiate ?

Beaucoup de philosophes anciens et quelques modernes tiennent ce principe pour évident et nécessaire, avant toute preuve de l'existence de Dieu. C'est la pensée de saint Thomas et de la plupart des scolastiques. En dehors de l'École, de même pensent Jouffroy, Ravaisson, Hartmann, Lachelier, etc. Au début de son *Cours de droit naturel*, Jouffroy disait en recherchant sur quelles vérités repose l'ordre moral : « La première de ces vérités c'est ce principe que *tout être a une fin*. Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre ». De même Ravaisson : « Nous concevons comme nécessaire que la cause renferme avec la raison du commencement, la raison aussi de la *fin* où tend la direction »[1]. Pour Lachelier, l'induction se fonde tant sur la cause finale que sur la cause efficiente[2].

Nous pensons que l'énoncé de ces diverses opinions

1. *Rapport sur la Philosophie en France*, 2e édition, § 36.
2. *Le Fondement de l'Induction*.

éclaire suffisamment la nature du problème. Pour le résoudre à la lumière de la doctrine thomiste, nous traiterons successivement :

1. De la meilleure formule du principe de finalité ;
2. De sa nécessité et de son évidence.

Nous parlerons ensuite de ses corrolaires et de ses principales applications.

I. — La formule exacte du principe de finalité.

Certains philosophes, comme Paul Janet, ont proposé une formule très générale : *tout est ordonné à une fin*, en d'autres termes : tout ce qui se fait, se fait en vue d'une fin ; rien ne se fait en vain.

Mais alors la nécessité de ce principe n'apparaît pas clairement, car dans le monde on voit beaucoup de choses arriver accidentellement ou par l'effet du hasard : les innombrables dentelures d'une chaîne de montagne sont produites accidentellement et leur forme ne semble pas correspondre à un but déterminé. Ce principe : *tout ce qui se fait est ordonné à une fin* n'est donc pas nécessaire ni évident ; et Janet l'avouait, rejoignant en cela les empiristes.

Que répondrons-nous ?

Cette formule est trop générale et trop confuse. Il faut d'abord envisager le principe dans la nature même des êtres et de leurs opérations naturelles et non dans ce qui arrive accidentellement, l'accidentel présupposant toujours l'essentiel et le nécessaire. De plus, la fin exerce immédiatement sa causalité sur l'agent qu'elle meut ou attire, et c'est seulement par l'intermédiaire de celui-ci qu'elle influe sur le patient pour le déterminer. La vraie formule du principe de finalité n'est donc pas : *tout être est ordonné à une*

fin. Ainsi exprimé, ce principe n'est pas applicable à tout être : Dieu en effet, raison absolument suffisante de lui-même, pas plus qu'Il n'est causé, n'est ordonné à une fin : Il est indépendant de toutes causes extrinsèques. Il ne suffit pas non plus de dire d'une manière indéterminée : *Tout ce qui est fait l'est en vue d'une fin.*

Il faut dire avec cette précision dont Aristote[1], saint Thomas et les scolastiques ne se sont jamais départis : *Tout agent agit en vue d'une fin.* « En effet, la fin n'est cause que parce qu'elle meut l'agent à son opération. Elle n'est pas la première dans l'être, mais seulement dans l'intention. Là donc où il n'y a pas d'action, il n'y a pas non plus de cause finale, comme il est dit au IIIe livre des *Métaphysiques*[2] ». Dans ce passage de la Métaphysique auquel renvoie saint Thomas, Aristote note que la mathématique faisant abstraction de la cause efficiente et du mouvement, néglige, par le fait, la cause finale. Les mathématiques ne démontrent rien en s'appuyant sur la notion de *bien*. Alors qu'on dit couramment : l'homme a deux mains parce que par elles il peut plus facilement et *mieux* exécuter les conceptions de son intelligence (écrire, par exemple, ce qui ne se pourrait si l'homme n'avait que des pieds), on ne démontre pas qu'un triangle a ses angles égaux à deux droits parce qu'il est *mieux* qu'il en soit ainsi. Voilà pourquoi Spinoza voulant appliquer la méthode mathématique à la physique et à l'ontologie rejeta par là même, la finalité, non pas en démontrant qu'elle

1. Cf. ARISTOTE, *Physique*, l. II en entier, surtout ch. 6, 7, 8, 9, et commentaire de saint Thomas, leçons 13, 14, 15.
2. S. THOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 1; III *Metaph.* (com. 12), c. 2, lect. 4, nº 375 (Ed. Cathala).

n'existe pas, mais en la négligeant pratiquement par suite de sa méthode exclusive qu'il estimait à tort d'universelle application, et dont pratiquement il abusait.

La fin est donc cause par rapport à l'agent en tant qu'elle est première dans l'ordre d'intention quoique dernière dans l'exécution (Ia-IIae, q. I, a. I, ad I). La vraie formule de notre principe est donc la formule classique : *Omne agens agit propter finem, tout agent agit pour une fin.*

Nous dirons bientôt qu'il faut l'entendre diversement selon qu'il s'agit d'un agent intellectuel ou d'un agent naturel privé de raison.

***

Cette formule éclaire toutes les autres.

En effet, sa vérité présupposée, on comprend que tout *ce qui est fait d'une façon non accidentelle (per se), est fait en vue d'une fin*, que ce soit l'effet de la nature ou d'une volonté. Pourquoi cela ? Saint Thomas répond : Ia, q. XLIV, a. 4. « L'agent et le patient en tant que tels n'ont qu'une seule et même fin, mais sous divers aspects. C'est une seule et même chose que l'agent tend à communiquer et que le patient tend à recevoir ». Aussi, une fois admise la finalité *interne* des agents naturels, on peut prouver la finalité *externe* des êtres d'ordre inférieur qui sont *utilisés* par leurs supérieurs pour leur propre conservation. Le supérieur en effet ne pourrait user de l'inférieur si ce dernier était inapte à cet emploi. L'animal ne se peut nourrir de la plante que si celle-ci est faite en vue d'un tel usage : la fin de l'agent et

du patient est la même. Par là on comprend cette autre formule : *l'inférieur est pour le supérieur, l'imparfait pour le parfait.*

Par là également on éclaire l'adage : *Un désir naturel ne peut être vain*, qu'il s'agisse d'un désir naturel d'agir (tous les hommes désirent naturellement savoir, donc la science ne peut pas être impossible), qu'il s'agisse d'un désir naturel de recevoir quelque chose qui convient essentiellement à la nature de celui qui désire (comme le ruminant a l'appétit de l'herbe, comme l'homme désire la béatitude, tout au moins la béatitude naturelle, souverain bien de cet ordre). Cette tendance foncière ne peut pas être sans objet et cela en vertu du principe de finalité : s'il en était différemment, tout agent n'agirait pas en vue d'une fin.

De même l'on dit que *toute chose est pour son opération*, non pas que la substance puisse se subordonner à l'accident, mais — comme l'a noté Cajetan — *toute chose est pour elle-même opérante*, propter semetipsam operantem.

On peut encore formuler plus brièvement le même principe et dire : *la puissance est pour l'acte*, la puissance active pour agir, la puissance passive, pour recevoir... De même, *la matière est pour la forme ;* et comme toute forme substantielle d'après saint Thomas (III[a], q. LXXVI, a. 3) est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie du tout, il s'ensuit que la finalité ainsi comprise n'est pas une entité surajoutée arbitrairement par l'esprit, et postérieure à l'être, comme disait Éd. Le Roy, mais elle appartient à la constitution intrinsèque de l'être.

Ces diverses formules du principe de finalité s'éclairent mutuellement, selon qu'on envisage les choses

a priori ou *a posteriori*, d'en haut ou d'en bas : mais la meilleure de toutes est l'adage classique : *omne agens agit propter finem.* Ainsi vaut-elle même pour l'agent divin. Sans doute, il n'agit pas pour un bien à acquérir, mais Il se propose de communiquer une participation de sa bonté (I[a], q. XLIV, a. 4). Et c'est agir pour une fin. Au contraire, parlant de Dieu, on ne saurait dire : *potentia dicitur ad actum.* Il est acte pur ; sa puissance n'est pas en soi principe d'action, mais seulement principe de ses effets *ad extra.* (I[a], q. XXV, a. I, ad 3).

***

Sens analogique de cette formule.

Comment faut-il entendre le principe ainsi formulé ? Il a évidemment une signification analogique, lorsqu'on l'applique à Dieu, aux agents intellectuels créés, ou bien aux agents naturels privés de raison.

De fait, les termes *agent, agir, action* se disent analogiquement de la cause première, de la cause seconde, et parmi les causes créées, de la cause principale et de la cause instrumentale. Par conséquent la *finalité* ne s'applique qu'analogiquement à la fin suprême et aux fins subordonnées. Le principe : *Tout agent agit en vue d'une fin* doit donc s'entendre analogiquement, en tant qu'il y a proportionnalité ou similitude proportionnelle entre les agents divers et entre leurs fins corrélatives.

Le terme général de *fin*, comme celui d'action, n'a pas toujours absolument le même sens ; selon l'expression d'Aristote, il n'est pas univoque, ni pourtant équivoque, c'est un analogue de proportionna-

lité. Or l'analogue de proportionnalité contient implicitement et en acte tous ses analogués, desquels il ne peut pas être parfaitement séparé par l'abstraction : une telle proportionnalité ne saurait être distinctement connue sans que, par le fait même, ses membres soient considérés. Aussi, pour la pleine intelligence de ce même principe, qui s'entend diversement dans des ordres divers, devons-nous noter rapidement ses analogués, autrement dit ses multiples modes, à la vérité strictement divers, mais d'une certaine manière (c'est-à-dire proportionnellement) semblables, *simpliciter diversa, secundum quid eadem.*

1° Les *agents doués d'intelligence ou de raison* opèrent en vue d'une fin *directive formaliter*, c'est-à-dire connaissant la finalité elle-même (ipsam rationem finis) et, sous cette lumière, disposant et orientant les moyens vers le but connu comme tel. « Hoc quidem, dit saint Thomas (Iª, q. XVIII, art. 3), non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. » Le propre du sage est *d'ordonner*. L'intelligence seule dont l'objet est, non pas la couleur ou le son, mais *l'être*, est capable de percevoir la raison de fin et de saisir, dans cette fin, *la raison d'être* des moyens qui y conduisent.

2° Les animaux privés de raison agissent pour une fin, *directive non formaliter sed materialiter tantum*, c'est-à-dire connaissant la chose qui est leur fin. Ainsi l'animal qui a vu sa proie à une certaine distance, n'est pas seulement passif dans le mouvement dont il est entraîné : en une certaine manière il se meut lui-même activement vers elle, — l'hirondelle aussi en recueillant des brindilles pour faire son nid[1].

Cette connaissance matérielle de la fin est déjà admirable, et l'Écriture la propose en exemple aux pécheurs qui sont dans l'ignorance coupable de leur fin. « Cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui : Israel autem me non cognovit » (Is., I, 3). « Milvus in caelo cognovit tempus suum, populus autem meus non cognovit judicium Domini » (Jérém., VIII, 7).

Bien plus, en raison de cette connaissance rudimentaire de leur fin, certains animaux sont aptes à un certain dressage, les chiens par exemple ; on peut leur concéder une sorte de *discursus* matériel constitué par des associations d'images et des consécutions empiriques[2].

3° Les *agents naturels* dépourvus de toute connaissance, même sensible, opèrent en vue d'une fin *executive tantum*[3]. Ce sont les plantes et les corps inorganiques, qui obéissent à la finalité dans le plan de l'exécution seulement, mais selon un ordre admirable et préétabli. Ainsi la pierre tend vers le centre de la terre, et tous les corps s'attirent pour la cohésion

1. « Est enim duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali creaturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem ». S. THOMAS, I-II, q. VI, art. 2 ; — Cf. I-II, q. I, art. 2 ; q. XI, art. 2 et I, q. XVIII, art. 3. Voir dans *Tabula aurea:* finis, 39.

2. Cf. Syri, O. P., *Universa philosophia Aristotelica-Thomistica physica*, pp. 128, nº 7, 8, 9 ; 129, nº 17 ; 130.

3. « Inveniuntur quædam quæ movent seipsa... solum quantum ad executionem motus... Forma per quam agunt et finis propter quem agunt, determinatur eis a natura... » I, q. XVIII, art. 3.

de l'univers, au lieu de se disperser dans tous les sens.

Il est donc manifeste que le principe de finalité *omne agens agit propter finem* ne peut s'entendre qu'analogiquement, suivant la nature même de l'agent qui est en cause. L'être raisonnable agit pour une fin, *directive formaliter*, l'animal, *directive materialiter*, la plante et le corps inanimé, *executive tantum*.

Quant au problème de la valeur universelle et de l'évidence du principe de finalité, antérieurement à la preuve de l'existence de Dieu, la difficulté se présente surtout pour ce qui est des agents naturels dépourvus de toute connaissance. C'est la question que nous devons aborder maintenant.

II. — Quelle est la valeur de ce principe ?

Est-il évident pour nous, antérieurement à la démonstration de l'existence de Dieu et de sa Providence, que tout agent, même dépourvu de connaissance, opère en vue d'une fin, que les êtres naturels et leurs facultés sont ordonnés à quelque chose, en sorte que, de l'évidence de cette ordination nous puissions prouver l'existence d'un ordonnateur universel?

La réponse de saint Thomas est claire : 1° *A posteriori*, l'examen de la nature nous permet d'affirmer avec certitude la finalité ; 2° *A priori*, le principe de finalité s'impose comme une évidence immédiate.



Que dit l'examen de la nature ? Y a-t-il en elle une finalité ?

Le premier point est démontré par Aristote dans le IIe livre des *Physiques*, où il traite également du

hasard et de la fortune. Son argumentation est ainsi résumée par saint Thomas (preuve de l'existence de Dieu, 5a *via*) : « Des êtres dépourvus de connaissance, tels les corps inorganiques, opèrent en vue d'une fin ; on le prouve par le fait que toujours ou le plus souvent ils agissent dans le même sens de façon à obtenir *le meilleur* pour eux. Ce n'est donc pas par hasard qu'ils agissent, mais pour atteindre une fin »[1].

A cet endroit, saint Thomas parle d'abord de la finalité interne qui fait que l'agent naturel opère pour sa fin propre. Cette finalité interne est manifestée par le fait que les agents naturels opèrent de manière à atteindre ce qui est le *meilleur* pour eux. Le terme de leur action n'est pas seulement ce qui l'achève, comme le point termine une ligne, comme la mort est le terme de la vie ; il est *fin* aussi, c'est-à-dire ce quelque chose de *dernier* et de *meilleur* en quoi l'appétit se repose, comme l'avait noté Aristote après Socrate et Platon. Et ce quelque chose qui est, pour l'action, ce dernier et cet excellent qu'elle atteint, mérite bien l'appellation de fin : ce en vue de quoi l'agent opère, *ultimum et optimum, cujus gratia aliquid fit*, τὸ οὗ ἕνεκα. Et tout ceci est évident, non pour les sens ou l'imagination, mais bien pour la raison : raison spontanée ou sens commun, raison réfléchie ou philosophique. Les enfants ne demandent-ils pas sans cesse le pourquoi, le but des choses ? Comment le feraient-ils s'ils n'entrevoyaient pas confusément le principe de finalité ?

Et l'on ne peut pas dire que l'ordre de la nature (adaptation des moyens à la fin) soit accidentel,

1. I, q. II, art. 3.

imprévu, fortuit. Les heureuses rencontres du hasard n'arrivent que rarement, au lieu que dans la nature il est *constant* ou *habituel* aux agents de tendre *au meilleur*. (Cf. III, *C. Gentes*, cap. 3). Cette *fixité* d'une tendance est sans raison d'être, inintelligible, si elle n'est que l'effet du hasard.

La raison spontanée, ou sens commun, devant l'ordre frappant de l'univers, saisit la finalité dans l'activité naturelle comme dans l'œuvre d'art — qui imite la nature. Si l'on examine une montre non seulement avec ses yeux mais avec sa raison, on se rend compte que tous ses rouages et son mouvement sont établis en fonction d'une fin à atteindre (ultimum et optimum) : l'indication de l'heure. La causalité finale intervient donc à aussi bon droit que l'efficience. De même le spectacle de la nature, la disposition harmonieuse des éléments cosmiques, leur enchaînement ordonné, leurs relations mutuelles révèlent manifestement en eux des moyens et des fins ou l'existence de la finalité. L'œil est pour voir, l'oreille pour entendre, les pieds pour la marche, les ailes pour voler. Ce n'est donc pas par une superficielle analogie entre le mécanisme artificiel et l'activité de la nature, que nous affirmons dans celle-ci la finalité : mais tant dans la nature que dans l'art l'intelligence perçoit la raison de *fin* dans ce qui est « *le dernier et le meilleur* » : œuvre d'art achevée, ou terme de l'activité naturelle.

Les mécanistes objecteront : Tout cela peut s'expliquer en dehors de toute finalité, par le seul jeu des causes matérielles et efficientes. Ainsi dans une marmite remplie d'eau bouillante, il y a la même quantité de matière, de chaleur et de mouvement que dans un aigle en plein vol. Il est peut-être vrai,

a-t-on répondu, que la même quantité d'énergie physique soit nécessaire à l'eau pour bouillir et à l'aigle pour voler. Mais il y a par ailleurs des différences: sur la marmite ne se trouve qu'un couvercle, tandis que l'aigle a sur son dos de puissantes ailes disposées pour le vol ; la marmite reste bien tranquille au coin du feu, l'aigle prend son essor, s'élève et plane au plus haut des airs... De telles différences méritent en vérité qu'on ne les ignore pas. Voilà comment s'exprime le sens commun ou raison spontanée en voyant l'ordre frappant de l'univers. Le sens commun trouve inintelligibles, sous leur apparence trompeuse de profondeur, ces paroles de Descartes déjà citées : « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que grâce aux lois de la nature, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre actuel » par le seul jeu mécanique des lois cosmiques sans l'influence de Dieu ordonnateur, sans finalité... En vérité, cette affirmation est digne de David de Dinant « qui stultissime posuit Deum esse materiam primam », a dit saint Thomas[1]. La sottise en effet est à l'opposé de la sagesse ; elle veut tout expliquer non par la plus haute cause mais par la plus misérable : la matière, et son activité aveugle. A dire vrai, rien n'est plus absurde que le mécanicisme qui prétend, en rejetant la finalité, expliquer le supérieur par l'inférieur : l'intellection par la sensation, la sensation par la vie végétative, celle-ci enfin par les seuls phénomènes physico-chimiques. Voilà ce que pense du mécanicisme le sens commun qui n'est que la raison spontanée.

1. I, q. III, art. 8.

***

La réflexion philosophique confirme cette attitude du sens commun en montrant méthodiquement l'insuffisance des explications antifinalistes.

Il ne suffit pas de recourir à la cause efficiente car on recherche précisément ce pour quoi l'agent opère au lieu de se tenir en repos et ce pour quoi il opère dans tel sens plutôt que dans tel autre. Et on se demande cela non seulement de cet agent actuellement existant, mais de tous les agents passés et de tout agent en général : pourquoi, par exemple, l'œil voit-il plutôt que d'entendre ou de percevoir les odeurs.

Il ne suffit pas non plus de recourir à l'organisation matérielle de l'agent et de dire : l'œil n'est pas fait pour voir, mais il voit parce qu'il est disposé de cette manière. *Pourquoi* en effet cette disposition elle-même ? Le mécanicisme ne répond rien, et la question, qui n'est pas vaine, persiste à se poser. Cette disposition de l'organe n'a pas sa raison en elle-même : elle n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue, indépendante de toute considération extrinsèque, comme, par exemple il est absolument nécessaire, — et d'une nécessité intrinsèque, — que le triangle ait trois côtés et trois angles, et que la somme de ses angles soit égale à deux droits. On ne se demande pas pourquoi le triangle est triangle, la question n'aurait aucun sens ; — mais on peut demander pourquoi cette portion de la matière est triangulaire au lieu d'être ronde, pourquoi elle a reçu la conformation de l'œil au lieu de devenir oreille. Cela en effet est contingent, comme il est contingent, disait Leibniz, que le soleil semble se mouvoir de l'est à l'ouest plutôt qu'en sens inverse. Nous ne trouvons ici qu'une *nécessité hypothétique*, celle qui vient de l'agent (s'il agit) ou de la fin (si l'agent doit l'atteindre) : par exemple, *pour que* la vision puisse se produire, il est nécessaire que l'œil ait la conformation que nous constatons. Saint Thomas répondait en ces termes à l'objection matérialiste : « La détermination *ad unum* d'une chose de la nature ne lui convient pas par elle-même et par elle seule, mais elle la tient de son auteur, et par là, on démontre la Providence ». *De Verit.*, q. 5, a. 2. ad 5.

On ne peut pas dire davantage que la première disposition des choses fut, à l'origine, l'effet du hasard et qu'ensuite les êtres les mieux armés pour la vie se sont maintenus. Ceci est contradictoire. En effét, comme l'a montré Aristote, au livre IIe de sa Physique, le hasard est la cause accidentelle de rencontres rares, et non pas quelconques, mais heureuses ou malheureuses, en dehors de l'intention soit de la nature soit de la volonté humaine, — rencontres qui arrivent cependant comme si elles étaient intentionnelles : un homme creusant une tombe, trouve un trésor par un hasard heureux, ou encore une tuile qui tombe atteint par un hasard malheureux un enfant qu'elle tue. Tout se passe, ici, en dehors de l'intention de l'agent, et comme si cependant, l'intention avait préexisté.

Le hasard ne peut être la cause première de l'ordre du monde. Il y a là plus qu'improbabilité : évidente impossibilité : une cause accidentelle présuppose une cause non accidentelle à laquelle elle s'ajoute. La découverte du trésor présuppose l'excavation de la fosse. Et si la tuile ne tombait pas en vertu de la pesanteur, elle ne ferait de mal à personne. Si l'accidentel était logiquement antérieur à l'essentiel, si l'ordre des choses provenait de sa propre privation,

l'intelligibilité de l'univers — qui n'est pas constituée par la science mais constatée par elle — résulterait de *l'inintelligible*. Le *plus* proviendrait du moins, le parfait de l'imparfait. Le fond substantiel de l'être s'évanouirait, il n'y aurait plus aucune essence, aucune substance ou nature, ni aucune loi. La réalité ne serait plus intelligible : bien plus il n'y aurait plus aucune réalité, aucun être, — mais seulement de simples rencontres fortuites et rien qui puisse se rencontrer : la contradiction est flagrante. Il est donc impossible que le hasard soit la première cause de l'ordre de l'univers.

Pour les mêmes raisons, il est évident, antérieurement à toute démonstration de l'existence de Dieu, que des causes nombreuses ne peuvent être réunies *accidentellement* de façon à produire une action *une* par soi, et excellente : comme le sont les diverses conditions de la vision réunies dans un œil normal. Cette position nous mènerait aux mêmes impossibilités que précédemment : le plus viendrait du moins, le parfait aurait sa raison d'être dans l'imparfait.

Enfin, d'*un principe essentiellement un* ne peuvent dériver *fortuitement* plusieurs effets essentiellement liés (ce n'est pas accidentellement que les diverses parties du chêne proviennent du gland) ; le hasard, ou réunion accidentelle du divers, est exclu par le fait même de *la simplicité du germe* d'où proviennent ces effets multiples mais en connexion essentielle. A plus forte raison, ne peut-on expliquer par le hasard la dépendance d'un effet *essentiellement un* à l'égard de son principe également *un;* le hasard est exclu tant par la simplicité du principe que par celle du terme produit ; ce n'est évidemment pas par hasard que l'intellection procède de l'intelligence,

la volition de la volonté, la vision de la vue ou faculté visuelle.

A posteriori on peut donc constater l'existence de la finalité dans la nature. L'expérience nous montre des agents naturels agissant *toujours* ou le plus souvent *de la même manière*, de façon à obtenir *le meilleur* pour eux. Il est manifeste qu'ils y TENDENT. Cette fixité et cette convenance sont inexplicables par les seules causes matérielle et efficiente, ou par le hasard, cause accidentelle.

*
* *

Le principe de finalité est-il d'une nécessité évidente a priori ?

Il faut maintenant examiner si le principe de finalité est évident *a priori* comme le principe de causalité efficiente.

Saint Thomas a expressément enseigné cette évidence immédiate du principe de finalité : qu'il suffise de citer sa Somme Théologique I-II, q. 1, a. 2, où il explique le mot d'Aristote : *non solum intellectus sed natura agit propter finem :* « Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia ad actum. *Agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud*. Ad hoc ergo quod

determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum qui dicitur voluntas ; ita in aliis fit per inclinationem naturalem quae dicitur appetitus naturalis. ...Illa ergo quae ratione carent, *tendunt* in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis ». En résumé : Parmi toutes les causes la fin est la première. La raison en est que la matière ne reçoit telle forme que si elle est déterminée par un agent. Et nul agent ne meut que s'il *tend* vers une fin. Si en effet il n'était pas déterminé à produire tel effet, il ne produirait pas plus ceci que cela... Si les agents naturels n'étaient pas *naturellement inclinés* par tendance spontanée à ceci plutôt qu'à cela, ils ne produiraient rien de déterminé.

Saint Thomas montre ailleurs, I[a], q. XLIV, a. 4, la nécessité absolue et l'évidence *a priori* de notre principe par la même raison : « *omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu.* — Cf. III *C. Gentes*, ch. II et III.

Il ne saurait y avoir de doute. Pour saint Thomas, le principe de finalité n'est donc pas une extension anthropomorphique et par là illégitime de notre expérience interne aux choses extérieures : il n'est pas perçu par l'expérience, qui n'atteint que des objets particuliers, mais par l'intelligence, seule capable de saisir la raison objective et universelle de *finalité*, comme les concepts objectifs d'efficience, de substance, ou d'être.

La finalité dans la nature, dans un organisme vivant, par exemple, n'est pas proprement sensible comme l'est la chaleur ou la couleur. C'est un objet de soi intelligible et sensible seulement *per accidens*, comme disait Aristote. En d'autres termes la finalité est accessible à la seule intelligence qui la perçoit immédiatement et sans *discursus*, à la présentation de l'objet sensible. C'est ainsi qu'il est évident à notre intelligence que les ailes sont pour voler, l'œil pour voir.

Le principe de finalité est donc d'évidence immédiate, il s'impose au seul énoncé du sujet et de l'attribut qui le composent, à condition de les bien entendre.

Si l'on examine attentivement la signification du sujet et de l'attribut, leur lien nécessaire apparaît. En effet tout agent produit non pas un effet quelconque, mais un effet déterminé et proportionné à sa nature, bien qu'il puisse par ailleurs produire un effet accidentel : par la vue, nous voyons et nous n'entendons pas ; la vue est manifestement *pour* voir.

Cet effet proportionné à l'agent reçoit à bon droit le nom de *fin*, parce qu'il est pour l'agent la perfection à laquelle il tend, et, la raison d'être de son activité. La *fin* en effet exprime une réalité dernière et excellente, et tout agent tend à cela. Le principe *omne agens agit propter finem* est donc analytique, et ce caractère ressort mieux encore dans la simple formule d'Aristote : *Potentia dicitur ad actum*, la puissance est *pour* l'acte ; il est du concept de la puissance active qu'elle soit ordonnée à son acte, comme la puissance passive qui est essentiellement capacité réceptive, est essentiellement ordonnée à recevoir quelque chose.

***

Le principe de finalité peut-il se démontrer par l'absurde ?

Les textes de saint Thomas, que nous venons de citer, nous montrent que ce principe de soi évident, est susceptible d'une démonstration *non pas directe*, par un moyen terme, mais *indirecte* (ou par l'absurde) par réduction au principe de raison d'être, et par lui au principe de contradiction. « Omne agens agit propter finem, *alioquin* ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud ». Iª, q. XLIV, a. 1. En effet si l'agent, en produisant un effet déterminé et proportionné à sa nature, n'avait pas une *tendance* foncière à cet effet, il s'ensuivrait que cette proportion, cette convenance entre la cause et son effet serait *sans raison d'être*. En réalité la détermination actuelle de l'effet produit n'existerait pas, si elle n'avait préexisté d'une certaine manière dans l'action productrice. Or elle ne s'y trouvait pas à l'état formel et actuel (comme elle est dans l'effet), mais seulement à l'état virtuel, c'est-à-dire en tant que l'action *tend* à son effet et lui est ordonnée. Le nier, c'est supprimer toute la *raison d'être* de l'action, de son sens et de la convenance de l'effet produit. Tout ce qui est doit avoir sa raison d'être, — en soi ou hors de soi, — faute de quoi il serait pur néant.

Cet appel au principe de raison d'être n'empêche pas le principe de finalité d'être évident par lui-même. Nous ne le *démontrons pas directement*, mais nous *expliquons* la notion de fin qui suppose celle plus générale de raison d'être. La notion de raison d'être est en effet analogique : elle peut désigner la

raison d'être intrinsèque comme lorsque nous disons : Dieu seul a en lui-même la raison de son existence, *Deus solus est ratio sui ;* mais elle peut désigner aussi la raison d'être extrinsèque, par exemple : les moyens ont leur raison d'être dans la fin en vue de laquelle ils sont employés.

Cette démonstration par l'absurde se ramène à ceci : toute action est essentiellement *intentionnelle* au moins au sens large de tendance et d'inclination naturelle. En d'autres termes toute action *tend* par sa nature même vers un but, consciemment ou inconsciemment ; sans quoi *elle ne sortirait pas de l'indéterminé*, elle n'aurait aucune direction, ni aucun sens, elle ne serait pas plus attraction que répulsion, assimilation que désassimilation, vision qu'audition, etc.

Cette défense thomiste du principe de finalité se retrouve presque à la lettre chez de Hartmann (qui ne connaissait sans doute pas saint Thomas, mais avait probablement lu Aristote). Dans son livre *la Philosophie de l'Inconscient*, trad. fr., t. II, p. 144, il manifeste ainsi la finalité naturelle par l'exemple très simple de l'attraction d'un atome par un autre :

« La force attractive de l'atome corporel *tend* à rapprocher de soi tout autre atome : le résultat de cette tendance est la production, la réalisation de ce rapprochement. Nous avons ainsi à distinguer dans la force la *tendance* elle-même comme acte pur et simple et le *but* poursuivi, le contenu ou l'objet de la tendance... *Si ce mouvement produit n'était pas contenu dans la tendance, il n'y aurait aucune raison pour que celle-ci produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple ;* pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle

autre... La tendance ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat. »

Ce texte semble la traduction littérale d'un passage du III *Contra Gentes*, chap. II : « Si agens NON TENDERET ad aliquem effectum determinatum, *omnes effectus essent ei indifferentes*. Quod autem *indifferenter* se habet ad multa, *non magis unum* eorum operatur *quam aliud;* unde a contingente ad utrumque non sequitur effectus aliquis nisi per aliquid quod *determinetur* ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens TENDIT ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus ».

Si l'on objecte : Il y a des actions qui paraissent être sans but comme le jeu ou les actions faites machinalement sans que l'esprit y prenne garde, saint Thomas répond qu'elles ont une fin consciente ou inconsciente : « Actiones ludicrae interdum sunt finis, sicut cum quis solum ludit propter delectationem quae est in ludo, quandoque autem sunt propter finem, sicut cum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus ; actiones autem quae fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae quae fit sine attentione intellectus ; et tamen haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus ». III *Contra Gentes*, cap. II.

Le principe de finalité pris dans toute son universalité, tel que l'a formulé Aristote : *tout agent agit pour une fin*, est donc nécessaire et évident de soi ; il est aussi démontré indirectement ou par l'absurde ; on ne saurait le mettre en doute sans douter par là même de la vérité du principe de raison d'être et en

dernière analyse de la vérité du principe de contradiction.

***

La division du bien et celle des fins.

Le sens et la portée du principe de finalité apparaîtront mieux si nous rappelons la division du bien et celle des fins, divisions qui se peuvent extraire de plusieurs textes bien connus d'Aristote et de saint Thomas.

Le bien considéré matériellement, par rapport à *l'être* dans lequel il se trouve, se divise selon les catégories de l'être ; par exemple : bonne substance (bonne pierre à bâtir, bon fruit, bon cheval), bonne quantité, bonne qualité, bonne action, bonne relation, etc. On voit par là que le bien est analogue comme l'être, et qu'il se retrouve proportionnellement en toutes les catégories qu'il domine, aussi est-il appelé une propriété transcendantale de l'être (cf. saint Thomas Ia, q. 5, a. 6, ad 1).

Le bien considéré formellement comme bien, peut être pris ou comme *perfection*, ou plus précisément comme réalité *désirable*, ou enfin par rapport *aux règles* de la moralité. — Comme perfection, on distingue 1° *ce qui est bon purement et simplement, (bonum simpliciter)*, c'est-à-dire ce qui a toute la perfection qui lui est due, en ce sens un bon vin est un vin généreux, excellent ; et 2° *ce qui n'est bon qu'à un point de vue (bonum secundum quid)*, c'est-à-dire ce qui n'a pas toute la perfection et intégrité qui lui est due, mais a au moins celle de l'essence voulue ; en ce sens on dit d'un vin qui n'est pas aigri ou

corrompu : « il est bon » c'est-à-dire c'est encore véritablement du vin, et non pas du vinaigre. (Cf. saint Thomas Iª, q. 5, a. 1, ad 1 .)

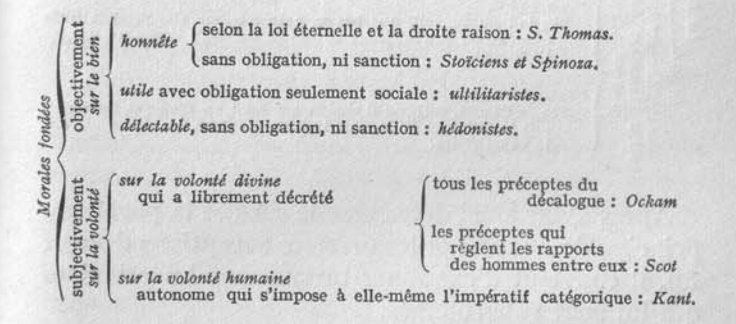
Comme désirable, le bien peut être désirable en lui-même, indépendamment de toute délectation ou utilité subséquente, on l'appelle *le bien honnête*, et l'action qui est spécifiée par lui est de soi digne d'honneur et de louange, par exemple : dire la vérité, en évitant le mensonge, fallût-il en mourir. — Par opposition un bien peut n'être pas désirable en soi, mais seulement à raison de la délectation qui se peut trouver en lui *(bien délectable)*, ou à raison de son utilité *(bien utile)* comme un remède amer. (Cf. saint Thomas Iª, q. 5, a. 6.)

Par rapport aux lois, règles de la moralité, c'est-à-dire par rapport à la loi éternelle et à la droite raison, le bien se divise suivant qu'il est conforme à ces règles *(bien moral)*, ou opposé (bien apparent, qui spécifie l'acte *immoral* ou *déshonnête*), ou *indifférent* de son espèce, c'est-à-dire ni moralement bon, ni moralement mauvais, comme aller se promener ou enseigner les mathématiques ou la chimie, en faisant abstraction de la fin soit moralement bonne (gagner le pain de ses enfants), soit mauvaise (fabriquer des explosifs pour un attentat), pour laquelle on les enseigne.

Le bien honnête peut enfin, comme le remarque saint Thomas (Iª-IIªᵉ, 94, a. 2), convenir à l'homme, soit comme substance (par ex. : conserver sa propre existence, ne pas se suicider), soit comme animal (par ex. : suivre l'ordre indiqué par la nature pour ce qui concerne la conservation de l'espèce, et éviter les vices contre nature), soit comme homme (par ex. : observer la justice à l'égard des autres hommes, chercher à connaître la vérité, l'aimer, surtout à connaître Dieu, vérité suprême, l'aimer par-dessus tout et le servir).

Cette division du *bien* fonde celle des systèmes de morale suivant que ceux-ci considèrent avant tout soit l'honnête, soit l'utile ou le délectable, à moins qu'ils ne fassent abstraction de la notion objective de bien, comme Kant et avant lui les nominalistes radicaux.

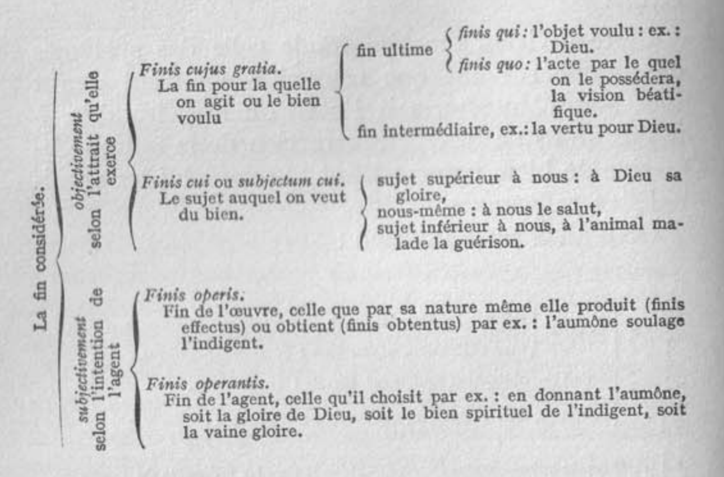
On a alors cette division :



D'après tout ce qui précède, on voit qu'une morale, qui, comme celle de Kant, fait abstraction de la notion objective de bien, perd tout contact avec le réel, et ressemble, aux yeux du réalisme, à une terre aride et sans soleil : la notion objective de bien doit manifestement éclairer toute la morale, comme celle d'être doit éclairer toute la métaphysique.

On divise de même les fins. Comme la fin est ce pour quoi l'agent opère, on peut diviser les fins, soit du côté de *l'objet et du mode* selon lequel il attire (finalise) l'agent, soit du côté du sujet, c'est-à-dire de *l'intention de l'agent.* On a alors les subdivisions

suivantes auxquelles saint Thomas fait souvent allusion :



Après avoir ainsi déterminé le sens et la portée du principe de finalité, et les diverses acceptions du mot fin, il convient d'examiner brièvement les principes qui lui sont subordonnés.

CHAPITRE V

LES PRINCIPES SUBORDONNÉS A CELUI DE FINALITÉ.

Parmi ces principes subordonnés nous signalerons surtout : 1° celui *d'induction ;* 2° celui de *l'interdépendance* à des points de vue divers *de l'agent et de la fin* et par suite de la matière et de la forme ; 3° celui *de la subordination des agents et des fins ;* 4° celui des rapports de la *coordination* avec la subordination ; 5° celui de la dépendance de tout ordre de moyens et de fin à l'égard d'une *intelligence ordonnatrice ;* 6° enfin le premier principe de la loi naturelle : *il faut faire le bien et éviter le mal.*



Le principe d'induction.

Le problème du fondement de l'induction des lois de la nature consiste à se demander, après l'expérience de plusieurs faits semblables : comment pouvons-nous affirmer *avec une certitude physique,* que dans de pareilles circonstances, il en sera toujours ainsi, par ex. que toujours dans les mêmes circonstances la chaleur dilatera le fer, le rosier donnera des roses et non des lys, le lion engendrera toujours un lion, et non pas un tigre ?

Pour l'empirisme, il y a seulement une forte pré-

somption qu'il en sera ainsi, présomption confirmée par plusieurs autres semblables ; mais il ne peut s'élever à une *loi vraiment universelle ;* il constate les faits particuliers observés et en tire une probabilité pour l'avenir. Ainsi le positivisme est incapable d'expliquer la science positive, de fonder l'induction.

Le subjectivisme Kantien ne peut lui donner un fondement *objectif ;* il affirme seulement : selon la catégorie de causalité la chaleur apparaît comme la cause de la dilatation du fer, et nous penserons toujours ainsi ; mais en dehors de l'esprit il n'y a peut-être aucune causalité de ce genre.

Pour le réalisme aristotélicien, le fondement de l'induction se trouve dans la notion universelle de *nature*, et de *cause naturelle, de soi déterminée ad unum*. Pour Aristote[1], si vraiment, comme l'expérience le montre, la chaleur est *la cause* de la dilatation du fer, si le lion engendrant est la cause naturelle du lion engendré, dans les mêmes circonstances, il en sera toujours ainsi. Pourquoi ? Parce que la cause naturelle agit en vertu de sa propre détermination, elle est déterminée *ad unum*, et ne peut varier sa propre détermination comme la liberté humaine. En ce sens J. Lachelier[2] a très justement

1. On a cru parfois qu'Aristote n'avait parlé que de l'induction par énumération complète, dont il est question dans les *Premiers Analytiques l. I, ch.* 25, là où il montre que tous les animaux sans fiel vivent longtemps. Mais il est clair que l'énumération complète ne peut porter sur l'avenir. En réalité Aristote a donné le vrai fondement de l'induction, là où il explique le passage de la connaissance du singulier à celle de l'universel, et là où il définit la nature et la cause naturelle déterminée *ad unum*. Cf. *Derniers Analytiques*, l. I, ch. 4 et 5 ; l. II, ch. 15, 25 ; *Physique*, l. II, ch. 1 ; *Métaphysique*, l. V, ch. 4 ; l. VII, ch. 7.

2. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, §2, p. 21 ss. (3e édition) : « Comment franchir la distance infinie qui sépare la probabilité de la certitude » et passer du présent à l'avenir ?

dit que l'induction se fonde autant sur la cause finale que sur la cause efficiente. Saint Thomas avait écrit avec une grande précision Ia, q. 19, a. 4, c. :

« Ad *agens naturale* pertinet ut *unum effectum* producat : quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur ; et hoc ideo, quia, secundum quod est *tale*, agit ; unde quamdiu est *tale*, non facit nisi *tale* : omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. » Comme le dit souvent Aristote « natura determinatur ad unum », ce qui exprime à la fois l'efficience et la finalité[1]. Le principe d'induction doit donc se formuler : « Toute *cause naturelle*, dans les mêmes circonstances, produit toujours le même effet », sans quoi le changement de l'effet sans variation antécédente dans la cause ou dans les circonstances, serait sans raison d'être. Par où l'on voit que ce principe se rattache à celui de raison d'être qui domine les principes de causalité efficiente et de finalité.



L'interdépendance des causes.

L'agent et la fin exercent l'un sur l'autre à des points de vue divers une causalité réciproque, et aussi par suite la forme et la matière, c'est le principe aristotélicien souvent invoqué par saint Thomas : *causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere*[2]. En effet, la fin, qui est première dans l'ordre intention, attire l'agent, et à son tour l'agent réalise ou obtient la

1. *Cf. Tabulam auream operum Sancti Thomae*, ad verbum : *Agens*, no 14.

2. Cf. *Métaphysique*, l. V, ch. 2, commentaire de saint Thomas, leçon 2.

fin dans l'ordre d'exécution[1]. Il s'ensuit que la forme, en vue de laquelle la matière est disposée, détermine cette matière, mais est aussi reçue et limitée par elle. Ainsi le sculpteur qui a le désir de faire une statue, lui donne peu à peu sa forme ; ainsi encore le germe contenu dans le grain de froment et ordonné à produire l'épi, évolue en ce sens jusqu'à son plein développement. Une intelligence attentive peut saisir en cette évolution la dépendance mutuelle des causes, de l'agent et de la fin, de la matière et de la forme.

Nous insisterons longuement à la fin de cet ouvrage sur ce principe de la relation mutuelle des causes et nous verrons qu'il explique d'innombrables difficultés, en montrant une profonde harmonie des quatre causes, là où l'on croirait voir tout d'abord une contradiction ou un cercle vicieux.

Ce principe est un des grands leitmotivs du thomisme : lui seul résout les difficultés relatives aux rapports mutuels de l'intelligence et des sens qui lui fournissent la matière de sa considération et qu'elle juge pourtant d'en haut. Il éclaire les relations non moins mystérieuses de l'intelligence et de la volonté dans l'élection libre, au terme de la délibération[2], ou encore dans l'acte de foi. Par lui aussi s'expliquent les rapports mutuels de la délivrance du péché et de la justification et inversement ceux du péché initial avec la perte de la grâce[3]. Beaucoup d'autres problèmes resteraient absolument insolubles sans ce

1. De plus la fin n'attirerait pas *actuellement* l'agent, si celui-ci ne commençait déjà à *tendre actuellement* vers elle, au moins par un désir initial.

2. Nous l'avons longuement montré ailleurs, *Dieu, son existence et sa nature*, p. 626-657 et 688.

3. Cf. Saint THOMAS, Iª-IIªᵉ, q. 113, a. 8, ad 1.

principe de la priorité mutuelle des causes à des points de vue divers.

***

La subordination des agents et des fins.

L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins ; c'est un corollaire du principe : tout agent agit pour une fin qui lui est proportionnée. Ainsi l'action du soldat est subordonnée à celle du chef de la cohorte, et cette dernière à celle du chef de l'armée, comme le but particulier du premier l'est aux fins que poursuivent ses supérieurs. De même, dit saint Thomas, il est impossible que l'homme s'oriente vers la fin dernière de toute sa vie, sans la motion de l'agent suprême auquel correspond cette fin. Pour la même raison, le pécheur ne saurait se disposer à recevoir la grâce sanctifiante qui justifie, sans une grâce actuelle du même ordre ; en d'autres termes on ne peut tendre à une fin essentiellement surnaturelle sans le secours gratuit d'un agent surnaturel, c'est-à-dire de Dieu auteur de la grâce, l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins[1]. Ainsi s'explique la parole : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé », tu n'aspirerais pas à la conversion, si je ne t'avais prévenu par ma grâce actuelle.

Saint Thomas a beaucoup insisté sur cette subordination des agents et des fins. Selon lui (Iª, q. 60, a. 5), toute créature, par ce qu'elle est nécessairement subordonnée au Créateur, est *inclinée naturellement* à aimer Dieu, son auteur plus qu'elle-même. Elle

1. Iª-IIªᵉ, q. 109, a. 6.

est plus *de lui* et *pour lui*, que d'elle-même et pour elle-même, comme la partie est plus pour le tout que pour elle-même. Comme la main se sacrifie pour sauver le corps, surtout pour préserver la tête, ainsi la pierre tend vers le centre de la terre pour la cohésion et le bien de l'univers, ainsi la poule se sacrifie pour ses poussins pour le bien de l'espèce, qui est une manifestation de la bonté du Créateur.

***

Toute coordination présuppose une subordination.

Souvent les modernes écrivent « coordination » là où saint Thomas écrirait « subordination ». La coordination est une forme de l'ordre, entre divers éléments ordonnés à la même fin ; mais elle suppose la forme supérieure qui s'appelle subordination. Pourquoi ? Parce que l'ordre en général est la disposition de plusieurs réalités, selon l'avant et l'après, par rapport à un *principe*, auquel ces diverses réalités sont subordonnées. C'est ainsi, dit saint Thomas (Iª-IIªᵉ, q. 106, a. 6), que la coordination de deux ou plusieurs soldats suppose leur subordination au même chef. Bien des personnes, qui théoriquement confondent plus ou moins subordination et coordination, se plaignent sans confusion de l'insubordination de leurs inférieurs ; il ne leur viendrait pas à l'esprit de parler ici d'incoordination.

La confusion qu'on trouve chez bien des modernes entre la coordination et la subordination est antérieure à eux.

Tandis que la doctrine de saint Thomas peut être appelée une doctrine de la *subordination des causes*,

on pourrait appeler celle de Suarez une doctrine de la *coordination des causes*.

Pour saint Thomas, de même que *la créature n'est pas son existence* (non est suum esse), mais seulement l'a reçue (si bien qu'en elle l'essence et l'existence sont distinctes antérieurement à la considération de notre esprit), *elle n'est pas non plus son action* (non est suum agere), mais elle a besoin pour agir d'être *prémue* par Dieu par une motion conforme à sa nature. Ce sont deux causes totales subordonnées. (Cf. Iª, q. 105, a. 4 et 5 et q. 23, a. 5.)

Pour Suarez au contraire ce sont deux *causes partielles coordonnées ;* la créature, dont l'essence selon lui n'est pas réellement distincte de l'existence, agit sans être prémue par Dieu. Sa puissance active est un « acte virtuel » qui se réduit à l'acte second ou à l'action même, avec le *concours simultané de Dieu*, un peu comme deux hommes tirant un navire s'aident mutuellement sans que le premier influe sur le second[1]. Au lieu d'avoir ici deux causes totales subordonnées, de telle sorte que la cause seconde n'agisse qu'en tant qu'elle est prémue par Dieu, nous avons deux causes partielles coordonnées[2]. A quoi les thomistes répondent : toute coordination suppose subordination, tant dans l'ordre de l'agir que dans celui de l'être ; et donc surtout par rapport à Dieu, cause première, il ne saurait être question d'activité créée coordonnée, mais bien subordonnée.

De même pour saint Thomas la faculté cognoscitive et la similitude représentative de l'objet *(species*

1. Suarez, *Disp. Mét.* d. xxix, sect. 1, nº 7.
2. *Ibid.*, disp. xxii, sect. 2, et de *Auxiliis gratiae III*, c. 38. — Item. Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 26, et q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. 7, ad 6.

impressa) sont deux causes totales subordonnées de telle façon que toute la vitalité de l'acte de connaissance vienne de la faculté et sa détermination de la similitude de l'objet imprimée en elle. Pour Suarez ce sont plutôt deux causes partielles coordonnées.

C'est la même opposition qui se remarque, au terme de la délibération, à propos du dernier jugement pratique et de l'élection volontaire. Selon saint Thomas, l'élection est toujours conforme au dernier jugement pratique, et, en acceptant sa direction, elle fait qu'il soit le dernier[1]. Pour Suarez au contraire l'élection n'est pas toujours conforme au dernier jugement pratique[2] ; ce qui est inconciliable, disent les thomistes, avec le principe : « nihil est volitum nisi praecognitum ut conveniens ». Or ce problème est d'importance majeure, il se pose non seulement dans l'homme et dans l'ange, mais en Dieu, lorsqu'il s'agit, selon notre mode analogique de connaître, des rapports de l'intelligence et de la volonté divines, à propos par exemple du fondement suprême de l'obligation morale.

Nous trouvons la même divergence en beaucoup d'autres thèses importantes, notamment lorsqu'il s'agit des rapports de nos facultés et de la grâce, par exemple de l'intelligence et de la lumière de gloire. Ce sont pour saint Thomas deux causes totales subordonnées, et pour Suarez deux causes partielles coordonnées. C'est pourquoi il admet dans nos facultés une « puissance obédientielle active », qui, aux yeux des thomistes[3], est une contradiction, car elle serait

1. I^{a}-II^{ae} q. 13, a. 1, et a. 6, ad 3.
2. SUAREZ, *Disp. Mét.*, disp. XIX, sect. 6.
3. Cf. Jean de saint THOMAS, *Cursus Theol.*, in I^{am} q. 12, disp. XIV, a. 2.

essentiellement naturelle, comme propriété de notre nature, et essentiellement surnaturelle, comme spécifiée par un objet surnaturel. Elle serait à la fois une violation du principe de contradiction et de celui de finalité.

En substituant la coordination à la subordination, Suarez a cherché souvent à trouver un juste milieu entre saint Thomas et Scot ; par exemple dans la question du constitutif formel de la béatitude : au lieu de choisir entre le primat de l'intelligence admis par saint Thomas et celui de la volonté admis par Scot, il a préféré dire que la béatitude se trouve formellement dans les deux facultés *ex aequo*. Cette expression *ex aequo* est synonyme de coordination. Les thomistes peuvent lui répondre : une coordination n'est jamais quelque chose de premier ; elle suppose toujours une subordination, car l'ordre ne se conçoit que par rapport à un principe premier.

En vertu de cette loi « toute coordination suppose subordination », toute *nature* comme telle est déterminée *ad unum*, la nature de l'homme, de même celle de la vue, de l'ouïe, de l'intelligence, de la volonté. En d'autres termes une faculté ne peut se porter vers *deux objets premiers ex aequo*. Ces objets seraient coordonnés sans être subordonnés, ce qui est impossible. Pour la même raison il ne saurait y avoir dans notre intelligence deux principes premiers *ex aequo*, par exemple celui de contradiction et celui de raison suffisante. Il faut admettre avec Aristote et saint Thomas la priorité de celui de contradiction immédiatement fondé sur l'être, objet premier de l'intelligence.

***

Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une intelligence ordonnatrice.

Saint Thomas (Iª q. 2, a. 3) énonce ainsi ce principe : « Ea quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante... Les êtres privés de connaissance ne tendent à leur fin que s'ils sont dirigés par une intelligence, comme la flèche par l'archer. Or il y a, dans la nature, des êtres privés de connaissance qui tendent à une fin déterminée, puisqu'ils agissent toujours ou le plus souvent de la même manière et de façon à obtenir ce qu'il y a pour eux de meilleur (par exemple leur conservation en s'alimentant et en respirant, et leur reproduction). Donc il existe un Être intelligent de qui toutes les natures reçoivent leur détermination à une fin, et cet être nous l'appelons Dieu ».

La conclusion est rigoureuse, car *l'intelligence* seule connaît la fin comme telle, la notion de fin et l'adaptation des moyens à ce pour quoi ils sont faits ; en d'autres termes, *seule*, elle connaît la *raison d'être* des moyens. Cette raison d'être n'est perceptible qu'à une faculté dont l'objet formel est l'*être* et non pas la couleur ou le son, ou un fait interne quelconque. Aussi dit-on : « *sapientis est ordinare* », ordonner, trouver l'ordre selon lequel les choses doivent être disposées, est le propre du sage, et non de l'impulsif ou du passionné. De plus, ce principe ne nous oblige pas seulement à remonter à une intelligence finie, comme le disait Kant, mais à l'Intelligence même, à l'Intellection ou Pensée subsistante par elle-même : car toute intelligence finie qui n'*est* pas son propre acte, qui n'est pas la Pensée même et la Vérité même, l'Être même, est *ordonnée* à son acte, comme à sa perfection, ordonnée aussi à la vérité ou à l'être à connaître, et cet ordre réalisé suppose un Ordonnateur suprême, qui est à la Pensée, à la Vérité et à l'Être, comme A est A, *Ipsum intelligere subsistens.*

Quel est le rapport de ce principe : « Toute ordination suppose une intelligence ordonnatrice » avec le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin » ?

On peut dire que c'est là un corollaire du principe de finalité, à condition de bien remarquer que celui-ci, comme nous l'avons vu plus haut, est *analogique*, ou s'applique de manière différente à l'agent naturel qui n'est pas doué de connaissance, à l'animal doué de connaissance sensitive et à l'agent intelligent.

Le corollaire dont nous parlons détermine précisément le rapport des *analogués inférieurs* du principe de finalité avec les *analogués supérieurs*. Et ce rapport apparaît déjà d'une certaine manière avant qu'on ait prouvé l'existence de Dieu, suprême analogué. Il suffit en effet, comme nous venons de le dire, de remarquer que la finalité n'existerait pas dans la nature, si la *tendance naturelle* n'avait pas *sa raison d'être* dans un but, et que seule une *intelligence* peut connaître la *raison d'être* des choses, celle des moyens dans les fins.

Si donc il y a un *ordre* qui se fait, qui *devient* et qui donc demande une cause, comme dans l'évolution de l'embryon, cette cause doit être une cause intelligente, et comme toute intelligence, qui n'est pas l'Être même et la Vérité même, *est ordonnée* à l'Être et à la Vérité, il faut en fin de compte remonter

jusqu'à l'Intelligence suprême qui est la Vérité même toujours connue[1].

Il s'ensuit que la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre du monde est très facile, au point qu'on la pourrait appeler une connaissance naturelle. C'est la pensée de saint Thomas : « Est quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest... quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, *quum ordinatio absque ordinatore non sit*, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur »[2]. *Il ne saurait y avoir une ordination sans une intelligence ordonnatrice.*

Aussi le polythéisme, bien qu'admettant des dieux multiples, en reconnaissait-il un suprême, par exemple Zeus ou Jupiter.

La facilité de cette preuve est proclamée en maints passages de la sainte Écriture, par exemple, Sagesse, XIII, 1-9 : « *Insensés* par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de Celui qui est ; ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier... Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur... (Ceux qui ont ignoré Dieu) ne sont *pas excusables*, car s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, *comment n'en*

1. Nous avons longuement expliqué ailleurs cette preuve : *Dieu son existence et sa nature*, 5e éd. p. 314-338.
2. *Contra Gentes*, l. III, c. XXXVIII.

ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur ? Quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt ? »

Commentant les paroles du Psaume XVIII : « Les cieux chantent la gloire de Dieu », saint Jean Chrysostome écrit dans le même sens : « Le scythe et le barbare, le juif et l'égyptien, et tout homme sur la terre entend cette voix. Et dans ce livre (de la nature) le simple et le savant peuvent lire également »[1].

A tout le moins on a ainsi une *probabilité* de l'existence d'un Recteur suprême du monde. Cela posé, l'homme est *tenu* de s'éclairer davantage sur l'existence et la nature de cet Ordonnateur suprême ; et s'il néglige un tel devoir il est coupable : dès lors *son ignorance n'est plus invincible ou absolument involontaire.*

Cette connaissance de Dieu, connaissance confuse et rudimentaire au sens où nous l'exposons, peut être acquise, à raison de sa facilité, *en dehors de tout enseignement.* Aussi ne saurions-nous admettre qu'il puisse y avoir chez l'homme, arrivé à la connaissance naturelle des premiers principes rationnels ou de sens commun, une *ignorance invincible* de l'existence de Dieu, auteur de la nature. En vertu des premiers principes naturellement connus de causalité efficiente et de finalité, chacun peut et doit parvenir aisément à la connaissance non seulement *implicite* de Dieu (c'est-à-dire, de Dieu implicitement connu dans la notion de bien honnête), mais à sa connaissance *explicite* quoique *confuse :* Dieu est ainsi connu sous l'aspect général de Principe et Gouverneur suprême, sans qu'on détermine encore ses divers attributs naturellement connaissables.

1. *Hom. IX ad popul. Antioch.*

S'agit-il au contraire d'une connaissance non seulement *explicite*, mais *distincte:* alors il peut y avoir ignorance invincible, comme le montre l'histoire du polythéisme.

Il importe ici, on le voit, de ne pas oublier la distinction classique entre l'idée *obscure ou implicite* et l'idée *claire ou explicite* que se fait le sens commun. La seconde permet déjà de ne pas confondre la chose dont on parle avec d'autres, par exemple de ne pas confondre l'animal avec la plante, ni Dieu avec les astres ou avec les esprits mauvais. Cette idée *explicite mais encore confuse* que se fait le sens commun, est encore très loin de l'idée *explicite et distincte* que se fait la science, lorsqu'elle détermine exactement le genre et la différence spécifique d'une chose, ou s'il s'agit de Dieu lorsqu'elle détermine analogiquement ce qu'est sa nature et quels sont les attributs qui en dérivent[1].

1. Cf. Billuart, *de Deo*, Diss. I, a. IV : « Haec demonstratio est tam facilis, tam obvia, ut nullus sit mentis compos, quantumvis rusticus aut barbarus qui illius non sit capax, aut saltem cui ex inspectione mundi aut suiipsius non incidat aliqua suspicio aut conjecturalis opinio alicujus supremi numinis aut rectoris ; qua posita, tenetur inquirere quis sit ; quod si negligat, *vincibiliter ignorat* ». — S. Augustin, in *Ps.* 74, dit : « Deus ubique secretus, ubique publicus, quem nulli licet *ut est* cognoscere et *quem nemo permittitur ignorare* ». — S. Greg. Magn., lib. 27 *Moral.*, c. 3 : « Omnis homo eo ipso quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse ».

Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, II, p. 398. — On a objecté : « Une fois établi et consolidé le système social où disparaît entièrement l'enseignement de la vérité de Dieu, il n'y a plus pour la grande masse possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de sa loi, et c'est donc *l'ignorance invincible avec toutes les conséquences qui s'ensuivent au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future...* Le commun et facile moyen d'initiation préparé et disposé pour la généralité des hommes par la nature même est l'instruction (et non la recherche personnelle)... Mais la mise en œuvre de cette économie est remise aux mains de l'homme ; aussi peut-il corrompre et détruire l'ordre naturel d'où dépendait, pour la généralité du monde, avec le développement de la *raison supérieure*, la venue à *maturité*

Cette notion confuse d'un Ordonnateur suprême de l'univers se retrouve dans toutes les religions des primitifs, comme aussi le sens moral fondé sur la distinction entre le bien obligatoire et le mal[1]. Les tribus barbares de certaines îles d'Amérique qui vénèrent sous le nom de *Mahoya* le principe du mal, que nous appelons le diable, invoquent aussi une divinité suprême pour enchaîner le pouvoir du principe mauvais. — Tout homme arrivé à l'usage plein de la raison ne tarde pas à saisir que l'ordre du monde suppose une Intelligence ordonnatrice.

* * *

Le premier principe de la morale: « Il faut faire le bien et éviter le mal ». Peut-on prouver par là l'existence de Dieu ?

Le principe de finalité fonde aussi le *premier prin-*

d'adulte... Les théologiens ont toujours négligé cette question,... ils ne se sont pas appliqués à rechercher le degré de précision auquel doit être arrivée la notion de Dieu, pour que, commençant à pénétrer le sanctuaire de la conscience, elle y pose avec les premières bases de la responsabilité morale, les véritables conditions de l'adulte spirituel. C'est là une lacune considérable... qui nous est un nouveau motif de souhaiter la révision d'une cause trop légèrement préjugée dans le passé. »

S'il en était ainsi, il y aurait un nombre considérable d'hommes en dehors de la voie normale du salut, beaucoup d'infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience, qui n'iraient ni au ciel, ni en enfer, mais dans un lieu intermédiaire, les limbes des adultes d'âge. Ils auraient pu commettre matériellement les plus grands crimes sans pécher formellement. Et s'ils avaient été baptisés avant de les avoir commis, ils iraient tout droit au ciel. Tout cela nous paraît inadmissible ; c'est étendre démesurément le nombre des idiots, des fous et demi-fous ; ce n'est pas en ce sens que l'Écriture dit : « Stultorum infinitus est numerus ». Ce serait la destruction du sens commun ou raison naturelle.

1. On peut consulter à ce sujet Mgr Le Roy, *La Religion des Primitifs*, p. 464 sq.

cipe de la raison pratique et la *preuve de l'existence de Dieu, tirée* non pas proprement de l'obligation morale, mais *de l'ordination de notre volonté à la pratique du bien et à la fuite du mal.* — Ici encore l'ignorance invincible est impossible. — Saint Thomas dit à ce sujet : « Sicut *ens* est primum, quod cadit in apprehensionem simpliciter, ita *bonum* est primum quod cadit in apprehensionem practicae rationis quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem qui habet rationem boni. Et ideo PRIMUM PRINCIPIUM *in ratione practica* est, quod fundatur supra *rationem boni*, quae est *bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum ;* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica *naturaliter apprehendit* esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo *naturalem habet inclinationem*, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala, et vitanda. Secundum igitur ordinem *inclinationum naturalium* est ordo praeceptorum legis naturae »[1]. Par exemple, selon l'inclination qu'a l'homme — comme toute substance — à se conserver dans l'existence, appartient à la loi naturelle le devoir de conserver sa vie ; de même, conformément au penchant naturel de la vie animale, rentre dans la loi naturelle ce que la nature même enseigne aux animaux, l'union des sexes et l'éducation des enfants ; en conformité enfin

1. I-II, q. 94, art. 2.

avec la tendance de la nature rationnelle, c'est un devoir pour l'homme de reconnaître l'existence de Dieu et de vivre en société[1].

En résumé, l'homme, comme tout agent, opère en vue d'une fin ou d'un bien : mais il connaît non pas seulement le bien sensible, *délectable* et *utile*, mais encore le bien *honnête*, qui est *bien en soi*, indépendamment de toute utilité ou de tout plaisir qui le peuvent accompagner. Par exemple, il est bien de dire la vérité et d'éviter le mensonge. Notre raison perçoit aisément le rapport, l'ordination de notre nature rationnelle au bien honnête ou moral. Or comme le rapport ou l'ordination des agents naturels à leur fin proportionnée suppose manifestement un *Ordonnateur* suprême, de même et à plus forte raison, le rapport naturel de notre nature d'être raisonnable à la pratique du bien et à la fuite du mal, manifeste l'existence du législateur suprême ou de *Dieu, auteur de la loi naturelle.*

On voit par là que le *fondement prochain* de l'obligation morale naturelle est dans le bien honnête lui-même, auquel, la raison le voit et le dit, tendent ou sont *essentiellement* ordonnées les inclinations de notre nature ; en d'autres termes, ce fondement prochain suppose l'ordre essentiel des choses, connu et proclamé par notre raison et il consiste dans ce principe : « *Le bien rationnel*, auquel nos facultés sont ordonnées, DOIT *être fait par l'agent raisonnable ;* celui-ci DOIT agir raisonnablement ». Ici la raison non seulement voit, mais *ordonne* comme une cause seconde. — Quant au *fondement suprême* de l'obligation morale naturelle, il est dans la fin dernière

1. Cf. ibidem et I^{a}-II^{ae}, q. 100, a. 1.

naturelle objective, dans le Bien suprême et plus formellement dans la loi éternelle de Dieu qui a ordonné notre nature à cette fin[1]. Il suffit, pour que la loi naturelle oblige, qu'il y ait en Dieu volonté créatrice et acte créateur : « *Promulgatio* autem legis naturae, dit saint Thomas, est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam[2] ». La promulgation de la loi naturelle existe du fait que Dieu l'a mise dans l'esprit des hommes comme un objet qui doit être connu naturellement. « Il faut, dit ailleurs le saint Docteur, qu'il y ait une connaissance naturelle des premiers principes pratiques, comme des premiers principes spéculatifs... Du nombre des *raisons immuables* dont parle saint Augustin, sont *les premiers principes pratiques, sur lesquels on ne peut se tromper*[3]. »

Le premier principe de l'intelligence pratique ou syndérèse « *il faut faire le bien et éviter le mal* » n'est pas une conclusion, mais un vrai principe premier, un axiome d'évidence immédiate.

Notre raison ou mieux l'intelligence des premiers principes pratiques ne se contente donc pas de *montrer* que le bien est à faire, mais elle *règle en commandant : bonum est faciendum, malum vitandum ;* non seulement, dit-elle, le bien est faisable, ou *peut* être fait, non seulement *il convient* de le faire, mais il *doit* être fait, *faciendum*. La raison pratique donne ainsi une règle non seulement spéculative mais *impé-*

1. Cf. Saint Thomas I^{a}-II^{ae}, q. 19, a. 1, 2, 3, 4 ; q. 71, a. 6, ad 4 : « Jus naturale continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ ». Item I^{a}-II^{ae}, q. 93 et 94.
2. Cf. I^{a}-II^{ae}, q. 90, a. 4, ad 1.
3. I^{a}, q. 79, a. 12 : « Oportet *naturaliter nobis esse indita*, sicut principia speculabilium, ita et *principia operabilium* ». — Ibid., ad 3 : « Hujusmodi *incommutabiles rationes* sunt prima principia operabilium, *circa quae non contingit errare* ».

rative à la volonté, et cela elle le fait *comme cause seconde*, sous l'influx de la cause première ou de la Loi éternelle[1]. Cette action en dépendance de la cause première, elle l'exerce ou bien *in actu exercito*, sans considération déterminée de la loi éternelle, ou bien *in actu signato*, c'est-à-dire en considérant que le rapport naturel de notre volonté au bien moral obligatoire présuppose un Ordonnateur qui l'a établi. La raison voit fort bien qu'elle ne crée pas elle-même ce rapport.

Par conséquent, de même que l'ignorance invincible des premiers principes immuables de la loi naturelle est impossible, principes qui ne peuvent être effacés du cœur de l'homme, ainsi en est-il pour l'existence du législateur suprême. De toute évidence, il n'y a pas de loi sans législateur[2].

Et pour qu'il y ait péché contre la loi éternelle, il n'est pas nécessaire que la *raison supérieure* pense *actuellement* à la loi de Dieu, il suffit qu'elle puisse et doive y penser avant de rien décider. Car, dit saint Thomas, lorsqu'elle y pense au moment du péché elle méprise cette loi divine ; si elle n'y pense pas, elle la néglige : « cum ratio superior *cogitat de lege Dei*, actu eam *contemnit ;* cum vero *non cogitat*, eam *negligit* per modum omissionis cujusdam »[3]. Sous quelque angle qu'on l'envisage, le consentement à l'acte du péché provient ainsi de la raison supérieure qui considère non seulement les aspects contingents, mais les raisons éternelles des choses[4].

1. I-II, q. 19, art. 3 et 4.
2. I-II, q. 94, art. 4, 5, 6.
3. I-II, q. 74, art. 7, ad 2.
4. I^{a}-II^{ae}, q. 74, a. 6, 7, 8, 9.

*
* *

La fin, qui est voulue avant les moyens, n'est obtenue qu'en dernier lieu.

Ce principe de sens commun est formulé philosophiquement : « *la fin, qui est première dans l'ordre d'intention, est dernière dans l'ordre d'exécution* », le maçon pour faire un mur doit l'avoir préalablement voulu. De là dérivent une foule de conséquences tant en philosophie morale qu'en théologie lorsqu'il s'agit de la Providence, et de la subordination des moyens aux fins dans le plan providentiel.

En morale, il suit de là en particulier que la rectification habituelle de la volonté à l'égard des moyens suppose sa rectification habituelle à l'égard de la fin. Dès lors celui qui, par le péché mortel, se détourne de Dieu, fin ultime naturelle et surnaturelle, ne saurait avoir à l'égard des moyens les vertus cardinales acquises de prudence, justice, force et tempérance, du moins à l'état de vertus, *in statu virtutis difficile mobilis*, et à l'état de *vertus connexes*. Il ne peut alors les avoir qu'à l'état de disposition, *facile mobilis*. Le désordre radical dont il souffre à l'égard de la fin dernière, ne lui permet pas d'être fermement rectifié à l'égard des moyens[1].

S'il s'agit en théologie de la Providence, en vertu du principe de finalité et du corollaire dont nous parlons, il suit que *Dieu*, comme tout agent intelligent, *veut de toute éternité la fin avant les moyens*, puisqu'ii ne les veut que pour la fin, « vult hoc esse propter hoc » Iª, q. 19, a. 5. Il en résulte selon les thomistes et beaucoup d'autres théologiens que la Prédestination à la gloire précède la prédestination à la grâce. Dieu par exemple de toute éternité a voulu donner la grâce de la bonne mort à celui-ci des deux larrons crucifiés auprès de Jésus, plutôt qu'à l'autre, parce qu'il avait la volonté efficace de le sauver[1]. De même, d'après le même principe Dieu a voulu la prédestination du Christ rédempteur avant la nôtre, la subordination des fins le demande et le dogme lui-même l'exige[2].

Les conséquences du principe de finalité et de ses corollaires sont évidemment innombrables en cosmologie, en psychologie, en morale, en théologie. Il suffisait ici de noter quelques-unes des principales, nous en noterons d'autres plus loin en parlant de cet autre corollaire qui est le principe de l'influence réciproque des causes[3].

Tels sont les principaux corollaires du principe de finalité. Dans la seconde partie de cet ouvrage nous allons considérer ses applications primordiales par rapport à notre intelligence et à notre volonté.

1. Cf. saint Thomas IIª-IIªᵉ, q. 23, a. 7. — On s'explique aussi par là qu'en perdant la charité par tout péché mortel, on perd aussi les vertus morales infuses qui portent sur les moyens, tandis qu'on garde la foi et l'espérance qui ne supposent pas la charité, mais sont supposées par elle. On ne perd la foi et l'espérance infuses que par un péché mortel qui leur soit directement contraire.

1. Iª, q. 23, a. 5, c. et ad 3.
2. Saint Paul dit Ephes., I, 3 : « Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum » et Rom., VIII, 29 : « Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus ». Cf. IIIª, q. 24, a. 3 et 4, articles qu'il faut toujours avoir présents a l'esprit pour bien entendre la doctrine de saint Thomas sur le motif de l'Incarnation, IIIª, q. 1, a. 3, cf. infra IIᵉ partie ch. VIII, fin.
3. Cf. infra IIᵉ partie, ch. VIII.

IIe PARTIE

APPLICATIONS PRIMORDIALES DU PRINCIPE DE FINALITÉ.

Du point de vue du réalisme traditionnel, tel surtout qu'il a été conçu par Aristote et par saint Thomas d'Aquin, les applications primordiales du principes de finalité sont celles qui concernent *la finalité de l'intelligence*, ordonnée par sa nature même à la connaissance du réel ou de l'être intelligible, par suite à la connaissance naturelle de Dieu, Vérité suprême, *et la finalité de la volonté*, essentiellement ordonnée à aimer et à vouloir le bien dans toute son universalité et par-dessus tout le Souverain Bien. C'est surtout de ces deux applications du principe de finalité que nous devons parler dans cette seconde partie.

CHAPITRE PREMIER

LA FINALITÉ DE L'INTELLIGENCE ET LE RÉALISME.

Tous ceux qui s'intéressent à l'étude des différentes sciences se rendent compte que toutes les sciences particulières, comme la physique, les mathématiques, la biologie, la psychologie, la morale individuelle et sociale, supposent des *principes généraux* dont *la valeur réelle* et *la nécessité* admises par le sens commun, sont niées par certaine philosophie, soit subjectiviste, soit empiriste et évolutionniste, et sont défendues par la philosophie traditionnelle.

La physique qui étudie le monde des corps et ses mouvements, la mathématique qui traite de la quantité, soit continue, soit discrète, la psychologie, qui considère notre âme, ses fonctions et ses actes, la morale qui étudie les lois de l'agir humain par rapport à la fin qu'il doit poursuivre, la sociologie qui recherche ce qu'est la société, son origine, sa constitution, ses fonctions variées, sa fin, toutes ces sciences qui portent sur un aspect particulier du réel ou de l'être, soit sur l'être sensible et mobile comme tel, soit sur l'être corporel comme quantitatif, soit sur l'être vivant, soit sur l'être pensant, raisonnable et sociable, supposent *les lois plus universelles du réel comme réel ou de l'être comme être*, en d'autres termes *les principes les plus généraux de l'intelligence et de l'intelligible*. Ces principes quels sont-ils du point de vue

de la raison naturelle ou du réalisme de sens commun et celui-ci peut-il être justifié par un réalisme critique ?

***

Les premiers principes de la raison naturelle.

La philosophie première ou métaphysique, comme le montre Aristote dans sa *Métaphysique*, livre IV (γ), doit précisément traiter de ces principes les plus universels du réel, car sa spécialité consiste à traiter des plus hautes généralités, que toutes les autres sciences supposent, sans pouvoir en parler *ex professo*, leur objet particulier étant trop restreint.

La métaphysique traditionnelle telle qu'elle apparaît déjà dans les œuvres d'Aristote a ramené ces lois les plus générales du réel aux principes suivants :

Le principe de contradiction : « *l'être s'oppose au non-être*, et aucune réalité ne peut en même temps exister et ne pas exister ». Sous une forme plus positive, ce principe s'énonce : *l'être est l'être, le non-être est non-être ; est, est ; non, non ;* comme il est dit dans l'Évangile, et par suite l'on ne saurait confondre l'être et le non-être, le oui et le non, le vrai et le faux, le bien et le mal, ou encore l'esprit et la chair ; l'esprit est esprit, la chair est chair. Sous cette forme positive, ce premier principe s'appelle, non plus principe de contradiction, mais principe d'identité.

Il a pour corollaire le principe de substance : *tout être est un et le même sous ses phénomènes multiples et successifs*, ou tout être *qui existe* comme premier sujet d'attribution est *substance*, ou existe *en soi* comme la pierre, la plante, l'animal, sans qu'il soit

nécessaire pourtant qu'il existe *par soi* ou nécessairement.

A ces principes premiers se subordonnent les principes de raison d'être, de causalité efficiente, de finalité et de mutation. *Tout être a sa raison être, soit en soi*, s'il existe par et pour lui-même, *soit dans un autre* s'il n'existe pas par et pour lui-même. *Tout ce qui arrive ou plus généralement tout ce qui n'existe pas par soi a une cause efficiente. Tout agent agit pour une fin*, sans quoi il ne tendrait pas vers quelque chose de déterminé et qui lui convienne, et il n'y aurait pas de raison pour qu'il agisse et pour qu'il agisse de telle façon. Ainsi les ailes de l'oiseau sont pour le vol, l'oreille pour entendre, l'œil pour voir. Enfin *toute mutation ou changement*, soit matériel, soit spirituel, *suppose un sujet* qui reçoit une modification nouvelle. Pas de flux sans fluide, de vol sans volatile, de rêve sans rêveur, de pensée sans sujet pensant.

De ces principes premiers en dérivent beaucoup d'autres, par exemple, comme nous l'avons vu, des principes de causalité efficiente et de finalité dérive le principe d'induction : *une même cause naturelle dans les mêmes circonstances produit toujours le même effet*; si donc la chaleur en telles circonstances dilate le fer, il en sera toujours de même, autrement le changement dans l'effet sans changement préalable dans la cause et dans les circonstances serait sans raison d'être, ni efficiente, ni finale. Ainsi on découvre par induction les lois de la nature.

De même du principe de finalité : « *Tout agent agit pour une fin proportionnée* » dérive ce corollaire : *l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins*, ou *la subordination des agents à celle des fins*; par exemple,

dans la société, l'agent individuel qui poursuit son bien propre est subordonné à l'autorité civile qui poursuit le bien commun de la cité, et cette autorité est nécessairement subordonnée à Dieu qui ordonne toutes choses à la fin suprême de l'univers, c'est-à-dire à la manifestation de sa bonté[1].

De tous ces principes le premier de tous, dit Aristote (*Mét.* l. IV, c. 3) est *le principe de contradiction*, parce qu'il est immédiatement fondé sur la toute première notion présupposée par toutes les autres, *la notion d'être* ou *de réalité* et sur son opposition contradictoire au non-être. Ce principe évident est dès lors absolument indémontrable, il ne repose pas sur un autre ; de plus si on le nie, les autres n'ont plus aucune vérité, et, au contraire si on l'admet, les autres peuvent se défendre ou se démontrer, *non pas directement* (par un moyen terme, car ils sont immédiats) mais *indirectement* ou par l'absurde ; par exemple un être qui arriverait à l'existence sans cause aucune est *absurde* comme un cercle carré ; de même une tendance qui ne tendrait vers aucune fin est absurde.

1. Sans le principe de finalité, rien n'est intelligible dans la nature et dans la vie morale individuelle ou collective.

Pourquoi, dans la vie animale, par exemple, la poule rassemble-t-elle ses petits sous ses ailes et les défend-t-elle contre le milan en se sacrifiant elle-même s'il le faut ? Parce que, dit saint Thomas, d'instinct elle aime le bien de son espèce plus qu'elle-même (Iª. q. 60, a. 5. ad 3).

Sans le principe de finalité et celui de la subordination des agents et des fins, on ne saurait se faire aucune idée juste de la vie morale et sociale, en particulier aucune idée de la subordination des quatre espèces de justice que nous devons tous pratiquer : justice commutative, qui règle les échanges entre particuliers ; justice distributive, qui distribue proportionnellement aux individus les choses d'utilité commune, les charges et les obligations ; justice légale ou sociale, qui doit promouvoir le bien commun par de justes lois et les faire observer ; équité, qui au-dessus de la légalité ou de la lettre des lois, veille à l'esprit des lois, en les interprétant selon l'intention que doit avoir un sage législateur.

***

Le problème de valeur du réalisme de sens commun.

Ces principes sont admis par la raison naturelle ou par le sens commun comme étant *nécessaires* et comme ayant une *valeur objective*, en d'autres termes comme *lois nécessaires du réel* et non pas seulement comme lois subjectives directrices de notre pensée.

Le subjectivisme au contraire, comme celui de Kant, n'y veut voir que des lois subjectives et nécessaires de notre pensée, ou de l'être en tant qu'il est *pensé par nous*, non pas des *choses en soi*, qui demeureraient inconnaissables.

L'empirisme, lui, voit dans ces principes des lois du réel, mais prétend qu'on ne peut établir leur *nécessité;* il se pourrait peut-être, dit-il, qu'au delà des limites de notre expérience, des êtres arrivent à l'existence sans cause aucune, et qu'il y ait des tendances qui ne tendent vers aucune fin.

L'évolutionnisme absolu et panthéistique, représenté dans l'antiquité par Héraclite et chez les modernes par ceux qui admettent *la philosophie*, non de l'être, mais *du devenir*, réduit aussi ces principes à n'être que des lois pour ainsi dire grammaticales du discours, du langage (nominalisme absolu), ou de la raison raisonnante qui spécule sur des abstractions immuables. Le réel serait en effet *un devenir perpétuel* sans causes extrinsèques ni efficiente, ni finale, sans sujet distinct de lui, comme un flux, sans fluide, dans lequel s'identifieraient l'être et le non-être. C'est pourquoi Héraclite passe pour avoir nié la valeur réelle du principe de contradiction ou d'identité, bien avant Hégel et ses disciples. De ce point de vue

Dieu est absorbé dans le monde, il s'identifie avec le devenir, avec l'évolution créatrice. A une personne qui lui demandait : « Dieu existe-t-il » ? Renan répondait du point de vue de la philosophie du devenir : « Pas encore ».

Si au contraire *le principe de contradiction ou d'identité* est la loi foncière du réel, la réalité première, source de toutes les autres, doit être par soi et de toute éternité *absolument identique à elle-même*, souverainement simple et immuable, et donc réellement et essentiellement distincte du monde composé et changeant : *Ego sum qui sum.*

La philosophie traditionnelle, surtout le réalisme aristotélicien approfondi par saint Thomas, défend la valeur réelle et la nécessité de ces principes, qui sont pour lui les lois nécessaires du réel ou de l'être tel qu'il est en soi et non pas seulement les lois de notre esprit.

Quelle est la valeur de ce réalisme traditionnel ? La scolastique est-elle seulement, comme l'a dit William James, « une sœur aînée du sens commun, qui a fait quelques années d'université » ?

Les subjectivistes ont dit longtemps : sa doctrine est seulement le réalisme naïf du sens commun, antérieur à la réflexion critique.

On reconnaît aujourd'hui que le réalisme aristotélicien et thomiste n'est pas seulement un réalisme naïf de sens commun, car il examine méthodiquement (ce que ne fait pas le sens commun) les objections des sceptiques et des idéalistes subjectivistes et montre que cet idéalisme s'enferme stérilement en lui-même et ne peut arriver à aucune connaissance du réel.

Aristote en effet a montré, contre Héraclite et les sophistes (au livre IVe de la *Métaphysique*, c. 4), que

si l'on doute de la valeur réelle et de la nécessité du principe de contradiction auquel se subordonnent tous les autres : 1° *Les mots et le discours n'ont plus aucun sens déterminé*, on est dès lors réduit au silence le plus absolu, comme le montrait Socrate aux sophistes ; 2° *Il n'y a plus aucune essence, nature ou substance déterminée*, l'or n'est plus distinct du cuivre ou de l'étain, la plante n'est plus distincte du minéral, l'animal de la plante, et toutes les essences ou natures se confondent dans un devenir, dans un flux universel, et dans un flux sans sujet, sans fluide, comme le serait un écoulement sans liquide, un vol sans volatile, un rêve sans rêveur, dans un flux sans cause efficiente et sans cause finale, dans lequel le plus parfait sortirait du moins parfait, malgré l'absurdité manifeste d'un tel processus ; 3° *Il n'y aurait plus aucune diversité des choses*, si le principe de contradiction n'était pas vrai, plus de distinction entre un mur, une trirème et un homme ; 4° *Il n'y aurait plus aucune vérité*, si le principe de contradiction était faux, et si notre première notion de l'être ou du réel était menteuse ; 5° *Même toute opinion simplement probable disparaîtrait*, le scepticisme lui-même ne pourrait affirmer qu'il est probablement la vérité ; 6° *Tout désir et toute haine disparaîtraient aussi*, car s'il n'y avait plus d'opposition entre l'être et le non-être, il n'y en aurait pas davantage entre le bien et le mal ; il n'y aurait donc pas de raison de désirer un fruit, ni de refuser de boire du poison ; 7° *Enfin il n'y aurait même plus de degrés parmi les erreurs*, elles seraient toutes aussi insensées, les plus petites comme les plus grandes, car toute norme disparaîtrait.

Aristote ajoute : « On dit qu'Héraclite a nié le principe de contradiction (ou d'identité), parce que selon

lui tout se meut, tout change en nous et autour de nous. Mais tout ce qu'on dit il n'est pas nécessaire qu'on le pense »[1]. Si le principe de contradiction était faux, le mouvement lui-même serait impossible, car il ne serait plus vrai de dire que le point de départ *n'est pas* le point d'arrivée, et alors on serait arrivé avant d'être parti[2].

En d'autres termes nier la nécessité et la valeur réelle du principe de contradiction ou même en douter, c'est se condamner au nihilisme le plus absolu ; on ne pourrait plus rien dire, rien penser, rien désirer, rien vouloir, ni rien faire.

Cette critique du scepticisme a été complétée par la critique de l'idéalisme subjectiviste moderne ; elle montre qu'il ne saurait aboutir à aucune connaissance du réel, qu'il ne saurait sortir de la représentation subjective dans laquelle il s'est enfermé, ni constituer par suite aucune philosophie viable, c'est-à-dire conforme aux premières évidences de la raison naturelle et de l'expérience externe et interne ; l'idéalisme en effet non seulement ne peut aboutir à aucune métaphysique ou connaissance de l'être, du réel comme tel, au-dessus des sciences particulières, mais il ne peut fonder objectivement aucune morale individuelle ou sociale vraiment digne de ce nom. Le premier principe de la morale : *il faut faire le bien et éviter le mal* suppose en effet la valeur réelle et la nécessité du principe de finalité et de celui de contradiction[3].

1. *Met.*, l. IV. c. 3.
2. Cf. *Met.*, l. IV, c. 8.
3. Cf. saint THOMAS, Ia-IIae q. 94, a. 2 : *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta an unum tantum :*
« Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut prima principia demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quaedam principia per se nota...

*
* *

Le réalisme méthodique peut-il être critique ?

Le réalisme aristotélicien et thomiste dépasse donc de beaucoup celui du sens commun, au moins en ce sens qu'il est une science méthodique des premiers principes de la raison naturelle, puisqu'il les formule de la façon la plus universelle, les explique, les subordonne, et défend leur valeur réelle contre les objections des sceptiques anciens et des idéalistes modernes qui ne sauraient sortir de leur subjectivisme ou solipsisme, pour dire quoi que ce soit du réel extramental.

Mais le réalisme thomiste n'est-il que cela, n'est-il pas aussi un *réalisme critique* fondé non seulement sur la critique de l'idéalisme, mais sur celle de la valeur de la connaissance ? Cette critique de la connaissance ne saurait-elle se concevoir que du point de vue ruineux de l'idéalisme qui part de notre pensée subjective sans pouvoir en sortir ; pourquoi ne pourrait-elle se concevoir du point de vue des exigences naturelles de notre intelligence et de la connaissance qu'elle peut avoir de sa propre finalité ?

Telle est la question que nous nous posons en lisant un article fort intéressant de M. Étienne Gilson,

» *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens... et ideo primum principium indemonstrabile... fundatur supra rationem entis et non entis...*

» *Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter, ita* bonum *est primum, quod cadit in apprehensionem rationis practicae quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: quae est:* bonum est quod omnia appetunt. *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod* bonum est faciendum et malum vitandum... »

Le réalisme méthodique[1], dont nous allons citer un assez long extrait qui pose bien le problème.

Au sujet de la philosophie réaliste des scolastiques et surtout de saint Thomas et de ses disciples, M. Gilson écrit : « Qu'elle soit *un réalisme naïf*, nous ne le croyons pas, car elle est clairement consciente de l'existence de l'idéalisme, de la nature du problème qu'il pose... La scolastique est un *réalisme conscient, réfléchi et voulu*, mais qui ne se fonde pas sur la solution du problème posé par l'idéalisme, parce que les données de ce problème impliquent nécessairement l'idéalisme même comme solution. En d'autres termes, si surprenant qu'une telle thèse puisse d'abord paraître, le réalisme scolastique n'est pas fonction du problème de la connaissance — c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai — mais le réel y est posé comme distinct de la pensée, l'*esse* y est posé comme distinct du *percipi* en raison d'une *certaine idée de ce qu'est la philosophie* et comme une condition de sa possibilité même. *C'est un réalisme méthodique...*

» Une scolastique est une philosophie, c'est-à-dire une étude de la sagesse, qui est elle-même la science des premiers principes et des premières causes. La vérité de ses conclusions, quelles qu'elles doivent être, se marquera principalement *à l'évidence de ces principes*, à leur simplicité, à leur fécondité. *Il s'agit donc pour elle de trouver un jeu de principes évidents tels qu'ils s'accordent tous entre eux et avec l'expérience.* Si l'idéalisme avait réussi à en constituer un et à en prouver la fécondité explicative, la scolastique n'au-

1. *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag. Regensburg, 1930, t. II, p. 752.

C'est nous qui soulignons ce qu'il y a de plus caractéristique à nos yeux dans la citation qui suit.

rait rien à lui objecter ; malheureusement, c'est exactement le contraire qui s'est passé et c'est pourquoi le *réalisme thomiste*, bien qu'il ne se fonde pas sur une critique de la connaissance, n'est pas réduit à l'état de réalisme naïf : *il se fonde sur une critique de l'idéalisme et sur la démonstration de son impuissance à construire une philosophie viable...*

» D'abord, tout idéalisme du type cartésien du fait qu'il identifie à priori la méthode philosophique à celle d'une certaine science (la mathématique), aboutit nécessairement à *vider la philosophie de tout contenu propre* et *se condamne au scientisme...*

» Une seconde considération des résultats acquis par l'histoire montrerait, croyons-nous, que si la méthode idéaliste est le suicide de la philosophie comme connaissance distincte, c'est qu'elle engage la philosophie dans une série de contradictions internes qui la conduisent finalement à un scepticisme... C'est pourquoi la philosophie moderne, dans la mesure où elle n'abdique pas en faveur de la science, présente l'aspect d'un champ de bataille où luttent indéfiniment des ombres irréconciliables : la pensée contre l'étendue, le sujet contre l'objet, l'individu contre la société, autant de fragments désintégrés du réel par l'analyse dissolvante de la pensée et qu'elle tente vainement d'y réintégrer.

» Ce qu'il faut faire, c'est donc se libérer d'abord de l'obsession de l'épistémologie comme condition préalable de la philosophie... *Avec un sûr instinct du bon chemin, les Grecs sont entrés résolument dans la voie du réalisme* et les scolastiques y sont restés parce qu'elle conduisait quelque part ; *Descartes a essayé l'autre* et, lorsqu'il y est entré, il n'y avait aucune raison évidente de ne pas le faire ; *mais nous savons*

aujourd'hui qu'elle ne conduit nulle part, et c'est pourquoi nous avons le devoir d'en sortir. Ainsi le réalisme de la scolastique n'était aucunement naïf ; c'était le réalisme du marcheur qui se dirige vers un but et, voyant qu'il s'en rapproche, a confiance que sa route est bonne... Ce qu'il faut c'est qu'au lieu d'être une condition de l'ontologie, l'épistémologie croisse en elle et avec elle, étant à la fois explicatrice et expliquée. »

***

Quelle est la valeur critique du réalisme thomiste ?

Ces lignes de M. E. Gilson, bien qu'elles soient sur un point contestables, contiennent plusieurs remarques qui nous paraissent fort justes, et c'est pourquoi nous l'avons si longuement cité [1]. Il reconnaît que le

1. Notons quelques points importants sur lesquels un accord foncier paraît déjà établi entre lui et bien des thomistes. Nous pensons que, selon Aristote et saint Thomas, *la critique* de la connaissance n'est pas une science distincte de la métaphysique, comme le montre le livre IVe de la Métaphysique d'Aristote consacré à la défense de la valeur réelle du principe de contradiction et de la raison même.

Il faut à ce sujet ne pas oublier ce que dit saint Thomas Ia q. 1, a. 8 : « Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae ; *suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius.* »

A la lumière de ces principes, on peut montrer que le problème critique a été *mal posé* par Descartes. Pour juger de la valeur de notre intelligence, il ne faut pas commencer par nier sa finalité essentielle, ni par dire que le cercle carré est peut-être *réalisable*, bien que *inconcevable*. Il faut commencer par examiner quelle est exactement cette finalité. Avant de chercher à résoudre le problème de la connaissance, il faut établir méthodiquement quelle est sa légitime position. Plusieurs problèmes insolubles sont seulement des problèmes mal posés, qui déplacent le mystère des choses.

réalisme thomiste n'est pas un réalisme naïf, mais un réalisme méthodique, qui se fonde sur la critique de l'idéalisme ; cependant il n'est pas pour lui un réalisme critique, fondé sur la critique de la connaissance. En cela il est en désaccord avec plusieurs thomistes contemporains, comme M. L. Noël. M. Gilson dit même (*Ibid.* p. 750 et suiv.) :

« L. Noël cherche un point où les choses et l'esprit se rejoignent dans une unité indivisible, pour y appuyer cette épistémologie réaliste, que la pensée moderne réclame et que la scolastique ne nous a pas laissée.

» Mais ce point, s'il existe, c'est encore et d'abord de la pensée ; dès lors, qu'on le veuille ou non, *toute épistémologie*, même immédiatiste, *partira d'un donné de la pensée*, où par un effort de discrimination interne, elle tentera de saisir l'objet. Comment ne pas voir pourtant que la situation est entièrement différente de celle du *cogito ergo sum ?* Il est évident que c'est parce que je suis que je pense, mais *il n'est aucunement évident que c'est parce que les choses sont que je les pense;* l'être absolu que me livre immédiatement le *cogito* ne peut être que le *mien* et nul autre... En partant d'un *percipi*, on n'atteindra jamais d'au-

C'est cette légitime position du problème que cherche le P. B. Roland-Gosselin, O. P. dans son *Projet d'introduction à une étude critique de la connaissance*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et theologiques*, *Nov.* 1931, p. 673-698. Il note (p. 692) que « la pensée de l'être domine toute démarche, ponctuant de son signe questions et réponses ».

De plus, selon la vraie pensée d'Aristote et de saint Thomas, nous l'avons montré ailleurs, *la critique de la connaissance* ne doit venir au début de la métaphysique (ou si l'on veut à la fin par manière de réflexion) *qu'après la Philosophie naturelle, et après la Psychologie.* Car pour faire la critique de la valeur de la connaissance, il faut d'abord savoir psychologiquement ce qu'elle est, il faut savoir distinguer l'objet formel de l'intelligence (l'être et les raisons d'être des choses) de l'objet formel des sens (les phénomènes sensibles). Cf. plus loin, ch. IV.

tre *esse* que celui du *percipi*. » (*Ibid.* p. 751). M. Gilson croit même, comme il le dit (*Ibid.* p. 751) que « le problème de trouver un réalisme critique est en soi contradictoire comme la notion de cercle carré... Un au delà de la pensée n'est pas pensable ; ce n'est pas seulement la formule parfaite de l'idéalisme, c'est aussi sa condamnation ».

***

Si l'on veut rester au point de vue subjectif de Descartes, et partir du seul *cogito*, après avoir affirmé qu'un cercle carré est peut être réalisable quoique inconcevable, alors oui, on ne peut concevoir un réalisme critique[1]. Nous admettons parfaitement à ce sujet ce que dit M. Gilson de la méthode suivie par le P. Picard qui, dans son livre *Le Problème critique fondamental* « revient constamment, dit-il, à une attitude très voisine de Descartes ». Nous souscrivons aussi à la déclaration de M. E. Noël que M. Gilson fait sienne : si nous partons de l'immanence subjective « le principe de la causalité n'y changera rien : à un crochet peint sur un mur, vous ne suspendrez jamais qu'une chaîne également peinte sur le mur » (E. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste*, p. 73). Même si l'intelligence a une réelle valeur objective, cette méthode ne permettra pas de s'en assurer.

Pour que le principe de causalité puisse ici servir à sortir de l'immanence et à trouver l'être extramental, il faudrait connaître déjà la valeur ontologique de ce principe.

1. Cf. L. Noel, *La méthode du réalisme*, *Revue Néo Scolastique*, Nov. 1931. p. 438 sq. 442, 446.

Mais si la direction prise par Descartes est sans issue, le sens que l'idéalisme cartésien donne à l'expression *critique de la connaissance* n'est pas le vrai ; critiquer au sens exact c'est juger et conformément aux exigences de l'objet à examiner. En ce sens, saint Thomas, dans la direction du réalisme, a posé les bases d'une *critique de la connaissance*, d'une *épistémologie*, qui ne part pas de *l'être mental de notre pensée*, ni *de notre pensée de l'être extramental*, ou de notre idée de l'être en général (où l'*esse* et le *percipi* seraient difficiles à distinguer). Le réalisme critique, conçu du point de vue d'Aristote et de saint Thomas, part de cette *évidence primordiale* (dont la valeur s'imposera de plus en plus par la réflexion[1] de l'intelligence sur elle-même) *qu'il n'est pas seulement* INCONCEVABLE POUR NOUS, *mais qu'il est* RÉELLEMENT IMPOSSIBLE EN SOI *qu'une réalité quelconque en même temps existe et n'existe pas*. C'est là une loi nécessaire de l'être ou du réel en soi, et non seulement une loi de l'esprit ou du réel en tant que conçu. *Cette réelle impossibilité* opposée à l'*esse in se (impossibilitas est repugnantia ad esse)* est nécessairement conçue comme distincte de *l'inconcevabilité* opposée à l'*intelligi* ou au *percipi* dont parlait Berkeley *(incogitabile est quod non potest intelligi)*.

L'être intelligible, premier objet connu par notre intelligence[2] (on vérifiera ensuite qu'il est abstrait des choses sensibles), n'est pas seulement ce que le nominaliste Berkeley appelle le *perçu (esse est percipi)*. Nous ne partons pas de *notre idée* du réel, pour

1. Cette *réflexion critique* nous montrera précisément *la finalité de l'intelligence*, comme nous allons le dire, et comme le reconnait M. L. Noël, art. cit. *La méthode du réalisme* p. 438-446.

2. Cf. saint THOMAS, Iª, q. 5, a. 2 ; Iª-IIªᵉ q. 94, a. 2 ; *de Veritate*, q. 1, a. 1.

dire, en recourant subrepticement au principe de causalité, dont la valeur réelle serait encore en question : « Je pense l'être extramental, donc il existe en dehors de mon esprit, et il est comme je le pense ». — Non, mais la toute première et indestructible évidence de notre esprit est qu'un être, qui en même temps existerait et n'existerait pas, est non seulement *inconcevable pour nous*, mais *réellement impossible en soi*. Il y a là une première et inéluctable distinction du réel conçu et du réel en soi, du *percipi* et de l'*esse*, de la chose comme concevable et de la chose en soi.

Cette évidence primordiale et irréfragable, la première de toutes pour notre intelligence, porte déjà sur *l'être extramental*, bien que nous ne le concevions pas encore positivement comme *extramental*, car nous n'avons pas encore réfléchi sur notre pensée (l'acte réflexe n'est possible qu'après l'acte direct d'intellection qui a pour objet le réel intelligible) et bien que nous ne concevions pas encore l'être extramental comme *existant* de fait, car nous ne parlons ici que de sa *loi essentielle fondamentale* confusément connue : « S'il existe, il ne peut très certainement pas en même temps exister et ne pas exister », cela n'est pas seulement impensable, c'est *réellement* impossible.

C'est ce que Descartes, fondateur de l'idéalisme moderne, n'a pas vu, lorsqu'il a écrit que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu faire des cercles carrés et des montagnes sans vallées. Descartes n'a pas compris qu'il commettait là dans l'ordre philosophique une faute irrémissible aussi grave que celle qui s'appelle dans l'ordre spirituel le péché contre le Saint-Esprit, ou contre la lumière libératrice. Dès l'aube

de notre vie intellectuelle, nous avons cette absolue certitude, que ni Dieu, s'il existe et si puissant soit-il, ni aucun malin génie, si pervers et rusé qu'on le suppose, ne peuvent faire un cercle carré, car cela n'est pas seulement *inconcevable pour nous*, mais c'est *réellement impossible en soi.*

***

Cela est confusément saisi dès l'éveil de notre vie intellectuelle. Quand l'intelligence de l'enfant, pour la première fois appréhende ou saisit *l'être, la réalité intelligible* de quoi que ce soit, par exemple du lait, que la vue atteint comme coloré, le goût comme doux et savoureux, elle n'affirme encore ni l'existence du sujet pensant, ni celle du lait. Pour parler comme les scolastiques : « *Dum gustus attingit ens dulce ut dulce, intelligentia attingit ens dulce* ut ens, *sed nondum judicat de ejus existentia, nec de sua propria* ». L'intelligence appréhende *l'être*, abstraction faite de l'état de possibilité et de l'état d'existence actuelle. Et aussitôt apparaît absolument évidente son opposition au non-être. Cette opposition est évidente non seulement comme *opposition logique*, sous cette forme : « Il est impossible d'affirmer et de nier le même prédicat du même sujet sous le même rapport » mais comme *opposition ontologique :* « quelque chose ne peut pas en même temps exister et ne pas exister ». En d'autres termes : « l'absurde n'est pas seulement inconcevable, mais *irréalisable* » ; et qui dit « *irréalisable* » ou « *réellement impossible* » affirme déjà une loi du réel valable en dehors de l'esprit, sans affirmer encore aucune réalité existante.

Telle est l'évidence primordiale du réalisme immédiat, en vertu de laquelle l'intelligence avant de se connaître elle-même par réflexion, avant de dire *cogito*, affirme, non certes sans en avoir quelque conscience directe, la valeur réelle du principe de contradiction[1].

***

C'est seulement ensuite que par réflexion nous disons : *cogito*, et si nous doutions de la valeur réelle du principe de contradiction, nous ne pourrions dire avec une vraie certitude *je pense*, mais seulement : « Peut-être qu'en même temps je pense et ne pense pas, (où commence le conscient et où cesse l'inconscient ?) et qu'en même temps je suis et ne suis pas ; qui sait si j'ai même le droit de dire *je ;* peut-être faut-il se contenter de dire d'une façon impersonnelle : *il pense* comme on dit *il pleut* ». Au contraire après l'évidence primordiale de la loi foncière du réel, qui exclut la contradiction, nous pouvons dire fermement : *je pense.*

Et non seulement l'intelligence connaît par réflexion *l'existence même* de son acte, mais la *nature* de celui-ci, tandis que les sens et l'imagination ne peuvent connaître la nature de leur propre opération. L'intelligence connaît aussi par réflexion *sa nature* de faculté intellectuelle et *sa finalité essentielle* d'être conformée aux choses en les connaissant. Comme l'intelligence connaît la finalité

1. Nous avons à plusieurs reprises insisté sur ce point depuis plus de vingt ans. Cf. *Le sens commun*, 1re et 2e éd., pp. 100-106, 3e éd., pp. 134-143. — *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édit. pp. 125, pp. 134-143.

essentielle des ailes de l'oiseau faites pour le vol, du pied fait pour la marche, de l'oreille faite pour entendre, de l'œil fait pour voir, elle connaît sa nature essentiellement relative à l'être intelligible extramental.

C'est ce que saint Thomas explique dans un article classique du *De Veritate* (q. 1, a. 9) où il montre la valeur critique du réalisme traditionnel fondé sur la connaissance de la nature même de l'intellection et de l'intellect. Voici la traduction de ce texte bien connu.

« La vérité est dans l'intellect et dans les sens, mais pas de la même manière. Dans l'intellect elle est comme la conséquence ou propriété de son acte et comme connue par l'intellect. Elle est la conséquence de l'opération intellectuelle, en tant que le jugement porte sur la chose selon ce qu'elle est ; et elle est connue par l'intelligence, en tant que l'intelligence réfléchit sur son acte, et *connaît* non seulement son acte, mais *sa proportion* (ou conformité) *à la chose ;* ce qui ne peut être connu sans qu'elle connaisse *la nature même de l'acte intellectuel*, qui à son tour ne peut être connue, sans que l'intelligence connaisse *sa nature même* de principe connaissant, *qui est d'être conformée aux choses*, IN CUJUS NATURA EST UT REBUS CONFORMETUR... Au contraire la vérité qui est dans la sensation conforme à la réalité, n'est pas en elle comme *connue*, car le sens, bien qu'il ait conscience de la sensation, ne peut connaître sa *nature* propre, ni celle de la sensation, ni sa proportion ou conformité aux choses. »

Cette réflexion de l'intelligence sur son acte et sur elle-même peut se faire de deux façons, soit comme le fait le commun des hommes, lorsqu'ils s'assurent

qu'ils ne rêvent pas et vérifient ce qu'ils affirment, soit comme le fait le philosophe en étudiant la nature de la connaissance intellectuelle et sensitive, selon les diverses théories qui en ont été données, et en elle-même. Ainsi se constitue une réflexion critique au sens exact et non pas abusif de ce mot, comme celle que nous trouvons dans la *Métaphysique* d'Aristote (l. IV) et dans le *De Veritate* de saint Thomas *(loc. cit.)*.

Ainsi l'intelligence apparaît à elle-même comme essentiellement relative à *l'être extramental intelligible*, dont la loi foncière, qui exclut la contradiction, a été affirmée tout d'abord puisque l'intelligence connaît l'être intelligible avant de se connaître soi-même, comme essentiellement relative à lui. Le « *primum cognitum ab intellectu nostro* » ne peut pas être une relation, qui est inconcevable sans un fondement et un terme, il ne peut être non plus la faculté intellectuelle relative à l'être[1], c'est *l'être intelligible*, sans lequel rien n'est intelligible ; comme la vue connaît d'abord le *coloré* avant que ne soit connue la sensation de couleur, comme la volonté veut *le bien*, avant de vouloir vouloir, ou de vouloir agir, car elle ne peut vouloir à vide[2]. L'idéaliste Berkeley dit, dans son mominalisme : « *esse est percipi :* être, c'est être perçu ». — Le réalisme traditionnel répond : « *aliquid simul existens et non existens* evidentissime percipitur *non solum ut incogitabile, sed* ut realiter impossibile, et non ita evidentissime *perciperetur, si non esset realiter impossibile, nam evidentia*

1. La faculté n'est intelligible pour elle-même que si elle est *actualisée (nihil est intelligibile, nisi in quantum est in actu)* et son premier acte se porte précisément sur l'être intelligible.
2. Cf. saint THOMAS, Ia-IIae q. 8, a. 1.

objectiva entis nihil aliud est quam ens evidens ».

C'est là l'évidence primordiale, antérieure au *Cogito*, et sans laquelle le *Cogito* ne tiendrait pas, car il se pourrait peut-être que la « pensée » soit « non pensée », que « je » soit « *non-je* » et le « je suis » soit « je ne suis pas »[1].

Cette évidence primordiale appartient à la *première appréhension intellectuelle* de l'être ou du réel et au *jugement nécessaire et universel*, qui la suit immédiatement ; ces actes directs sont nécessairement antérieurs à la réflexion qui se fait sur eux-mêmes. Puis cette évidence première et indestructible se confirme par la réflexion de l'intelligence sur son acte, sur la nature de son acte et sur sa nature à elle, dont elle voit *la finalité essentielle*, comme elle voit la finalité de l'œil ou de l'oreille. Par là même l'intelligence voit que l'idée d'être, imprimée en elle et ensuite exprimée par elle, est aussi essentiellement relative à l'*être extramental*, soit actuel, soit possible, tout différent de l'*être de raison*, qui se définit, non pas *ce qui est ou peut être*, mais *ce qui est conçu ou peut être conçu*, comme un prédicat et son universalité, qui ne peuvent exister que dans l'esprit. Berkeley était condamné par son nominalisme à ne pas voir la valeur de cette distinction[2].

1. On pourrait élever des doutes : Où cesse le conscient et où commence l'inconscient ? — Comment distinguer la pensée personnelle de la pensée impersonnelle ? — Comment distinguer la pensée de l'acte de l'imagination, de la vie sensitive, et même de la vie végétative ?

2. Dans la proposition de Berkeley *esse est percipi*, il y a, aux yeux du réalisme thomiste, une double erreur, celle qui s'oppose au sens moderne et au sens ancien du mot réalisme.

Berkeley, par son idéalisme ou mieux son immatérialisme, s'oppose *au réalisme, au sens moderne* de ce mot, en ce qu'il nie la valeur réelle de notre perception du monde extérieur.

Par son nominalisme, il s'oppose *au réalisme, au sens ancien*, car

C'est seulement de l'être de raison qu'on peut dire *esse est percipi aut intelligi.* L'être réel est ce qui est ou peut être en dehors de l'esprit, et son existence *(esse)* est ce par quoi il est posé *en dehors du néant et de ses causes.* Il peut *exister* ainsi avant d'être connu par nous, comme les corps qui existent dans les nébuleuses au delà de notre expérience, ou comme les mines d'or inconnues d'un continent non encore exploré. Cela s'impose aux philosophes évolutionnistes qui admettent que les êtres connaissants n'ont apparu sur notre globe que longtemps après les êtres inférieurs.

Ainsi l'être premièrement saisi par notre esprit, *ens quod primo cadit in intellectu nostro*, n'est pas seulement l'idée d'être mais *l'être intelligible*, qui est exprimé en elle et qui est très distinct de *l'être de raison.* C'est pourquoi nous voyons aussitôt qu'il n'est pas seulement inconcevable, mais *réellement possible* qu'une chose en même temps soit et ne soit pas. Et nous affirmons ainsi déjà la valeur objective et ontologique du principe de contradiction *avant tout*

il nie que l'universel existe ou ait même un fondement dans les choses en dehors de notre esprit.

Berkeley allait même, dans son nominalisme, plus loin qu'Occam, il écrivait dans les *Principes de la connaissance humaine*, Introduction : « Mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc ou noir ou basané, droit ou contrefait, grand ou petit ou de taille moyenne. *Je ne puis par aucun effort de pensée concevoir l'idée abstraite.* » Berkeley ne pouvait voir dès lors le sens et la portée des lois de l'être en général. Et dire que plusieurs ont considéré Berkeley comme un sage, et que toute histoire de la philosophie doit citer son nom, en s'abstenant souvent de citer celui d'intelligences incomparablement supérieures, comme celles des plus grands commentateurs de saint Thomas.

Berkeley est un cas frappant, qui nous montre que les plus grandes erreurs, les plus opposées au sens commun et à ce titre les plus insensées, ont été dites par de soi-disant philosophes, qui voulant traiter, non de commerce ou d'agriculture, mais de l'être, de la connaissance et de Dieu, ont fait des erreurs proportionnées à l'étendue du sujet traité.

jugement d'existence, avant de faire réflexion que cette affirmation première suppose des idées, et avant de *vérifier* que ces idées nous viennent, par abstraction, des choses sensibles, saisies par nos sens[1].

*
* *

De plus l'intelligence ne voit pas seulement que l'idéalisme n'a pas trouvé de fait *d'autres principes évidents* qui s'accordent entre eux et avec l'expérience, mais elle voit aussi qu'il ne peut en trouver d'autres. Pourquoi ? Parce que le principe de contradiction est immédiatement fondé sur notre toute première notion de l'être ou du réel, présupposée par toutes les autres notions, et sur l'opposition tout à fait primordiale de l'être au non-être. Quant aux principes de causalité efficiente, de finalité et de mutation, ils sont absolument nécessaires pour expliquer, en fonction de l'être et du principe de contradiction ou d'identité, le fait principal de l'expérience, qui avait tant frappé Héraclite : le mouvement, la succession des phénomènes, le *devenir*, qui ne peut devenir *intelligible* qu'en fonction de *l'être* (premier objet de l'intelligence) et que par la division de l'être

1. Voir sur ce point ce qu'a écrit CAJETAN au début de son commentaire sur le *De Ente et Essentia* de saint Thomas (Prœm., q. 1), là où il traite du *primum cognitum ab intellectu nostro*, et dans ses *Commentaires sur la Somme Théologique*, in I^{am} q. 17, a. 2 : *Utrum in sensu sit falsitas;* a. 3 : *Utrum falsitas sit in intellectu;* q. 85, a. 2 : *Utrum species intelligibiles... sint* id quod *intelligitur;* q. 85, a. 6 : *Utrum intellectus possit esse falsus;* q. 88, a. 3 : *Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.* Que l'on compare attentivement ces articles de saint Thomas expliqués par Cajetan avec l'introduction des *Principes de la connaissance humaine* de BERKELEY, et l'on verra quel abîme les sépare, et laquelle des deux conceptions est plus conforme à la notion même de sagesse ou de connaissance des choses par leurs principes premiers.

en puissance et acte, ou par la distinction de l'être encore indéterminé, comme un germe, et de la détermination qu'il est susceptible de recevoir. De là dérive immédiatement la distinction des quatre causes du devenir, matérielle, formelle, efficiente et finale, et les principes relatifs à ces quatre causes.

Ces principes subordonnés à celui de contradiction ne peuvent être niés ou mis en doute, sans que l'on nie ou qu'on mette en doute la valeur réelle du principe de contradiction ; par exemple un *être contingent* INCAUSÉ est absurde, et non seulement *inconcevable*, mais *réellement impossible*, si le principe de contradiction est lui-même une loi non seulement de l'esprit, mais de l'être ou de la chose en soi.

Et donc la valeur ontologique des premiers principes peut s'exprimer en fonction de cette division traditionnelle de l'être :

- *être*
  - *réel*
    - *actuel*
      - existant par soi (Dieu)
      - existant par un autre
        - *en soi* (substance)
        - *dans un autre* (accident)
    - *possible*
  - *de raison:* qui est concevable, mais non pas réellement possible.

Pour les idéalistes, ces principes sont seulement des principes de la raison ou de *l'être de raison (ens rationis)*, non pas de *l'être réel* (soit réellement possible, soit actuel). Et même quelques scolastiques contemporains n'ont pas assez soigneusement distingué *l'être de raison* (comme un prédicat ou son universalité) de *l'être réellement possible* ou de *la possibilité réelle*, qui est encore très différente de la puissance réelle ou de la capacité réelle de perfection qu'est la matière, par rapport à la forme spécifique des corps, ou qu'est l'essence créée, par rapport à l'existence.

C'est de *l'être de raison*, comme un prédicat et son

universalité, qu'est vraie la formule de Berkeley : « *esse est percipi aut intelligi* », « être c'est être perçu ou être conçu ». Oui, pour ce qui ne peut exister qu'en tant que conçu, ce qui est le propre de l'être de raison, opposé à l'être réel, soit possible, soit actuel.

Déjà du *réel possible*, ou de ce qui est *réellement possible* ou *réalisable*, il n'est plus vrai de dire « *esse est percipi seu intelligi* » ; car lorsque, parmi plusieurs hommes, chacun conçoit et juge qu'un cercle carré n'est pas seulement inconcevable pour nous, mais qu'il est *irréalisable en soi*, chacun franchit le domaine du *percipi*, de la chose en nous, pour entrer dans celui de la chose en soi. Et chacun par un verbe mental ou intérieur, qui lui est personnel, atteint cette *loi du réel en soi*, qui est la même pour tous, et que tous saisissent avec évidence comme étant *nécessairement* la même pour tous.

Et donc l'idéalisme, non seulement de fait n'a pas trouvé, en dehors du principe de contradiction et de ses subordonnés, d'autres principes évidents qui s'accordent entre eux et avec l'expérience, mais il est évident qu'il ne peut absolument pas en trouver d'autres.

Enfin à la lumière des principes premiers de l'intelligence et du réel, le réalisme thomiste institue une critique de la valeur de la connaissance sensible, et montre qu'*une sensation sans objet réel senti* est non seulement de fait contraire à l'évidence sensible, mais qu'elle est nécessairement ou de droit une contradiction comme un cercle carré, et qu'une sensation sans cause efficiente objective et sans finalité est une violation des principes de causalité et de finalité[1].

1. Cf. saint Thomas, Iª, q. 17, a. 2. *Utrum in sensu sit falsitas:* « *Circa propria sensibilia* sensus non habet falsam cognitionem, nisi

Le réalisme thomiste *vérifie* de même que l'être intelligible, qui a été l'objet de la première appréhension intellectuelle, est l'être intelligible des choses sensibles, et que l'idée, que nous en avons, en a été tirée par abstraction.

Cette doctrine affirme dès lors que notre certitude métaphysique de la valeur réelle des premiers principes se fonde ou SE RÉSOUT MATÉRIELLEMENT dans l'évidence sensible, qui était présupposée, et SE RÉSOUT FORMELLEMENT dans l'évidence intellectuelle objective de la valeur réelle nécessaire et universelle de ces principes, nécessité et universalité que les sens ne sauraient nullement percevoir. Cette évidence objective est l'être évident. Ainsi la valeur réelle de *la résolution matérielle* de notre certitude intellectuelle dans l'évidence sensible, est *formellement jugée* sous la lumière supérieure de l'évidence intellectuelle, en laquelle *se résout* ou *se fonde formellement* cette même

per accidens et in paucioribus, *ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem.* » — *Ibid.* a. 3 : « *Sicut* res *habet* esse *per propriam formam, ita* virtus cognoscitiva *habet* cognoscere *per similitudinem rei cognitae. Unde*, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam (l'homme, tant qu'il reste homme, conserve un corps et une âme raisonnable, en vertu du principe d'identité), *potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus, sicut homo ab hoc quod est* habere duos pedes, *non autem ab hoc quod* esse hominem : ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur : *potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam vel accidens ei: Sicut est dictum quod visus (nisi per accidens) non decipitur circa* sensibile proprium *(coloratum), sed circa sensibilia communia (ut magnitudo, distantia) et circa sensibilia per accidens (ut vita corporis visi).* » Cf. *Commentum Cajetani.* — Iª p. 85, a. 6 : « *Ad proprium objectum unaquæque potentia* per se ordinatur, *secundum quod ipsa. Quæ autem sunt hujus modi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum.* » Cf. Cajetan. Ce raisonnement est fondé sur le principe de contradiction ou d'identité, appliqué aux choses d'abord, puis à la faculté cognoscitive, et sur le principe de finalité, appliqué à cette faculté qui est *essentiellement ordonnée* à son objet propre.

certitude. C'est une application du fameux principe, qui est un corollaire de la division des quatre causes, *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere, absque circulo vitioso:* il y a, sans aucun cercle vicieux, une *relation mutuelle de causalité,* à des points de vue divers, *entre la matière et la forme, entre l'agent et la fin.* La matière limite la forme spécifique, par exemple la forme du lion qu'elle individualise (ce lion), et elle est déterminée par la forme qui spécifie ; de même l'agent est attiré par la fin, qu'il obtient ou qu'il réalise (cf. *Metaphysicam Arist.*, l. V, c. 2, et comm. de saint Thomas, lect. 2).

Dans le cas qui nous occupe, les sens fournissent la *matière* de la connaissance intellectuelle, et leur valeur est *jugée formellement* à la lumière des principes de la connaissance intellectuelle[1].

Par là le réalisme thomiste se présente, non seulement comme un réalisme naïf de sens commun, mais comme un réalisme à la fois méthodique et *critique,* à condition d'entendre ce dernier mot, non pas au sens abusif de l'idéalisme cartésien, mais au sens exact d'une critique ou d'un examen de la valeur de la connaissance, qui respecte la nature, la finalité et les exigences essentielles et réalistes de celle-ci.

Est-ce à dire que ce réalisme critique ainsi conçu dissipe toute obscurité ? Oh, bien certainement non, et quoique certains manuels de philosophie thomiste

1. Cf. saint THOMAS, I^a q. 84, a. 6 : « *Non potest dici quod* sensibilis cognitio *sit totalis et perfecta causa* intellectualis cognitionis, *sed magis quodammodo est* MATERIA CAUSAE. » — *Item: In Boetium de Trinitate,* q. 3, a. 1, ad 4 : « *Sicut cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu et tamen habitus fidei est infusus.* »

parlent peu du mystère de la connaissance, parce qu'ils ont surtout pour but d'insister sur ce qu'il y a en elle de clair et d'absolument certain, si l'on demandait aux vrais thomistes d'écrire *ex professo* sur le mystère de la connaissance sensitive, sur celui de la connaissance intellectuelle et sur celui de leurs rapports, ils pourraient facilement montrer qu'il y a là un *clair-obscur* merveilleux, plus beau que tous ceux de Rembrandt. Et comme, dans ce clair-obscur, les deux éléments qui le composent *se font valoir mutuellement,* le vrai thomiste ne tient pas à supprimer le mystère, mais à le montrer à sa vraie place. Il en a le sens autant que quiconque, certainement beaucoup plus non seulement que le matérialiste, mais que l'idéaliste cartésien, car, ne voulant nier *aucun* des éléments du problème *si distants soient-ils les uns des autres,* (la matière et l'esprit, le sensible et l'intelligible), il sait que le mode intime de leur union reste et restera toujours profondément mystérieux. C'est ce qui nous reste à montrer, sans amoindrir pourtant en quoi que ce soit la certitude première et inébranlable dont nous venons de parler.

CHAPITRE II

LE MYSTÈRE DE LA CONNAISSANCE ET SA FINALITÉ.

Nous avons vu dans l'article précédent pourquoi et comment le réalisme thomiste n'est pas seulement un réalisme naïf de sens commun, mais un réalisme méthodique et à sa manière critique, fondé non pas seulement sur la critique du scepticisme et de l'idéalisme, mais aussi sur l'examen de la valeur de la connaissance, en partant, non pas du *Cogito*, mais de cette évidence primordiale et indestructible qu'*il n'est pas seulement inconcevable pour nous, mais qu'il est réellement impossible en soi qu'une réalité quelconque en même temps existe et n'existe pas*[1]. Cette certi-

1. C'est pourquoi nous pensons que selon Aristote et saint Thomas *la critique de la connaissance* n'est pas une partie de la logique, qui a pour objet l'*ens rationis*, qu'elle n'est pas non plus une science distincte, mais qu'elle *se rattache à la Métaphysique*, comme le montre le livre IVe de la *Métaphysique* consacré à la défense de la valeur réelle du principe de contradiction et de la raison même.

C'est pourquoi saint Thomas dit I^a, q. 1, a. 8 : « *Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ non probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ ; suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius.* » A la lumière de ces principes, on peut montrer que le problème critique a été mal posé par Descartes. Pour juger de la valeur de notre intelligence, source de tout jugement, il ne faut pas commencer par nier sa finalité essentielle, ni par dire que le cercle-carré est peut-être *réalisable* bien que *inconcevable*. Il faut commencer par examiner quelle est exactement cette finalité. Avant de chercher à résoudre le problème de la connaissance, il faut méthodiquement établir quelle est sa vraie position. Le mal poser, c'est le rendre insoluble, en déplaçant le mystère qu'il contient.

tude inébranlable est confirmée par la réflexion de l'intelligence sur elle-même, réflexion par laquelle elle connaît, non seulement l'existence, mais *la nature de son acte*, sa *propre nature* de faculté intellectuelle et *sa finalité essentielle* d'être conformée au réel ; cette réflexion vérifie aussi que l'être intelligible, premier objet connu par l'intelligence, a été abstrait des choses sensibles. De la sorte notre certitude de la valeur réelle du principe de contradiction et des principes, qui lui sont nécessairement subordonnés, *se fonde formellement (resolvitur formaliter)* sur l'évidence intellectuelle de ces principes comme lois de l'être, ou sur l'être évident, et *se fonde matériellement (resolvitur materialiter)* sur l'objet de la connaissance sensible, de telle façon que la valeur de ce dernier fondement « *resolutio materialis* » est jugée à la lumière intellectuelle du fondement supérieur « *resolutio formalis* » conformément à la loi générale de la relation mutuelle des causes : « *causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere* » (*Metaphysica*, l. V, c. 2, lect. 2 de saint Thomas). Les sens fournissent *la matière* de la connaissance intellectuelle, et leur valeur est *jugée formellement* à la lumière des principes de cette même connaissance intellectuelle, comme dans les corps, la matière reçoit et limite la forme et est contenue et déterminée par elle. (Cf. I^a, q. 84, a. 6.)

Mais ce réalisme méthodique et à sa manière critique n'entend nullement supprimer le mystère de la connaissance naturelle, soit sensible, soit intellectuelle. Et il faut insister sur ce point en épistémologie, pour indiquer ce qui reste et restera toujours obscur dans le processus intime de ces deux connaissances et dans leurs rapports mutuels.

Ce *mystère* de la connaissance, le réalisme tradi-

tionnel dont nous parlons, tout en restant d'accord avec le sens commun, le reconnaît même beaucoup plus que le matérialisme ou l'empirisme d'une part et que l'idéalisme de l'autre, qui brisent avec le sens commun. Ces systèmes *suppriment le mystère* de la connaissance et la connaissance elle-même du réel, en niant un de ses éléments essentiels, en voulant réduire l'esprit à la matière ou la matière à l'esprit, et ils se heurtent alors à de réelles impossibilités, *ils aboutissent à des absurdités* qu'ils appellent « les énigmes de l'univers ».

Le réalisme traditionnel, restant d'accord avec la raison naturelle ou sens commun, maintient tous les éléments du problème à résoudre, tout ce qui est requis, tant du côté de l'esprit que de l'objet, pour qu'il y ait « connaissance du réel ». Il ne cherche pas à réduire l'intellection à la sensation, et celle-ci aux phénomènes physico-chimiques, ni inversement à réduire ces phénomènes inférieurs à la représentation que s'en fait l'esprit. Le réalisme traditionnel reconnaît même très nettement *la distance sans mesure*, qui sépare les différents ordres de la matière inanimée, de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle, et par suite il admet qu'il y a toujours un mystère naturel dans le passage d'un de ces ordres à celui qui lui est supérieur, et dans leurs relations intimes. Saint Thomas cite assez souvent ce principe, formulé par Denys : « *Supremum infimi attingit infimum supremi* », « le degré suprême d'un ordre inférieur atteint d'une certaine manière *(secundum quid)*, le degré infime de l'ordre immédiatement supérieur » bien qu'il y ait purement et simplement *(simpliciter)* une distance immense ou sans mesure entre ces deux ordres. (Cf. I^a II^{ae}, q. 2, a. 8, I^a obj.)

Au sommet du règne minéral, le cristal brisé se reconstitue lorsqu'on le remet dans l'eau-mère, et ce phénomène ressemble d'une certaine manière au phénomène vital, par lequel la cellule végétale se nourrit, mais il y a pourtant un abîme entre les deux. Dans le cristal qui se reconstitue il y a juxtaposition des parties nouvelles aux anciennes, il n'y a pas assimilation nutritive, intussusception, et le mode intime de cette assimilation d'un aliment non vivant par le vivant restera toujours mystérieux. Il sera toujours difficile de dire où cessent les phénomènes physico-chimiques et où commence le phénomène vital le plus élémentaire, comme il sera toujours difficile d'expliquer, en toute mutation substantielle, le rapport des dernières dispositions, reçues dans le composé qui disparaît, avec la forme spécifique du composé nouveau [1]. Le premier, au moment de disparaître pour toujours, sert admirablement à la génération du second ; *corruptio unius est generatio alterius*, la mort de l'un sert à la production de l'autre pour la conservation de l'espèce ou du genre. C'est le symbole de choses plus hautes et plus lumineuses : le clairon sonne encore la charge lorsqu'il achève de mourir.

1. Autre mystère : Celui de *la disposition ultime*, concomitante, produite au même instant indivisible que la forme, et qui contribue, par manière de propriété, à la conservation de la forme dans le nouveau sujet. Les dispositions antécédentes *(praeviae)* disparaissent à l'instant précis où la disposition ultime concomitante et la forme sont produites. Cf. S. Thom. *in IV Sent*,, d. 17, q. 1, a. 5, qu^{la} 3 : « *Dispositionem ultimam esse effectum formæ in genere causae formalis, et tamen praecedere in genere causae materialis.* » Les théologiens connaissent l'admirable application de ce principe à l'instant de la justification de l'impie (Cf. I^a-II^{ae} q. 113, a. 8, 1^m) et aussi à l'instant de l'entrée dans la gloire. Mais c'est le même principe qui s'applique déjà dans la moindre mutation substantielle, comme l'est l'assimilation nutritive dans notre organisme. Il y a de même quelque chose de semblable dans la production de l'image en nos sens et dans celle de l'idée dans notre esprit.

En toute mort suivie d'une naissance, se vérifie encore de façon mystérieuse l'axiome du rapport mutuel des causes qui concourent à la production de quelque chose de nouveau : « *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* ». Il y a là quelque chose de remarquable que nous ne pouvons saisir pleinement, et c'est une difficulté semblable que nous trouvons dans le processus intime de la connaissance sensible, dans celui bien supérieur de la connaissance intellectuelle, et dans leurs rapports mutuels.

Le mystère de la connaissance sensible.

S'il est fort difficile d'expliquer le passage du plus haut degré de vie végétative au plus bas degré de vie sensitive, il est fort malaisé aussi de bien entendre comment une *chose matérielle* peut imprimer *une similitude en quelque sorte spirituelle* d'elle-même dans nos sens de la vue ou de l'ouïe.

Ce problème serait insoluble, si la sensation était une action de l'âme seule, comme l'a cru Descartes ; car la cause serait inférieure à son effet, et contrairement au principe de causalité, le plus procéderait du moins, le plus parfait du moins parfait.

Le problème se peut résoudre, si la sensation est l'acte d'un organe animé, par exemple, de l'œil vivant. Il reste cependant une difficulté à expliquer : comment une *chose matérielle* peut-elle produire dans un organe animé, non seulement une impression physique et matérielle, comme celle de chaleur, mais une *impression psychologique*, reçue dans la faculté sensitive unie à l'organe matériel, par exemple, dans la faculté visuelle ou auditive ? Comment une chose matérielle, comme l'eau de la mer, peut-elle imprimer

dans nos sens cette similitude d'elle-même, que les scolastiques ont appelée « intentionnelle » ou représentative ?

La difficulté vient de ce que *le connaissant* diffère du non connaissant en ce qu'il doit avoir une *certaine spiritualité* pour recevoir en lui *la forme des autres êtres*, « *ut quodammodo fiat aliud a se* », pour devenir en quelque sorte *l'autre être* qu'il connaît. La plante, sous l'influx du soleil, de froide qu'elle était devient chaude, mais elle reste enfermée en elle-même ; elle reçoit une autre forme, *alteram formam*, mais elle ne reçoit pas la forme d'un autre être, *formam rei alterius*. Au contraire le chien voit le soleil : non seulement son œil reçoit comme la plante le rayonnement de la chaleur solaire, mais il voit le soleil ; son âme sensitive par la faculté visuelle *devient en quelque manière*, dit Aristote, *(De Anima*, l. III, c. 8), *toutes les choses sensibles qu'il voit*, et dont il reçoit la représentation, d'une façon non matérielle. Comme l'a remarqué Averroès : « *Cognoscens et cognitum sunt magis unum, quam materia et forma*, le connaissant et le connu sont quelque chose de plus un que la matière et la forme »[1], car la *matière ne devient pas la forme*, mais la reçoit, l'individualise, l'approprie, tandis que *le connaissant devient en quelque sorte la réalité connue*, et reçoit la forme de celle-ci sans l'approprier, sans la faire sienne, il la reçoit comme *forme de l'autre*. Il y a un abîme entre la réception matérielle qui approprie la forme reçue et la réception non matérielle qui ne l'approprie pas.

C'est ce que saint Thomas a admirablement ex-

1. *Averroes in III de Anima*, comm. v., *digressionis parte ultima*, q. II. — Nous avons plus longuement étudié ce problème ailleurs : *Revue Néo-scolastique*, Nov. 1923 : « *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se* » p. 420-430.

primé dans ce texte si connu de la *Somme Théologique.* (Iª, q. 14, a. 1.)

« *Cognoscentia a non cognoscentibus distinguuntur,* quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed *cognoscens* natum est habere *formam etiam rei alterius,* nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet *majorem amplitudinem* et extensionem, propter quod dicit Philosophus in III l. *De Anima,* c. 8, quod *anima est quodammodo omnia. Coarctatio* autem formæ *est per materiam.* Unde et supra diximus, quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod *immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva* et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II *De Anima,* c. 12, dicitur quod *plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem.* Sensus autem cognoscitivus est, quia *receptivus est specierum sine materia,* et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia et immixtus, ut dicitur in IIIº *De Anima,* c. 4. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. » (De même Iª, q. 80, a. 1 et *de Veritate,* q. 2, a. 2.)

Le connaissant doit donc avoir quelque spiritualité, pour recevoir la forme de la chose différente de lui qu'il connaît, pour *devenir* en quelque façon *l'autre,* « *ut intentionaliter fiat aliud a se* ». Cf. Cajetan *in Iam q. 14, a. 1* et Jean de saint Thomas *Cursus Phil., de Anima,* q. IV, a. 1.

Aussi saint Thomas a bien distingué la double *immutatio* nécessaire à la sensation, *l'immutation matérielle* ou *physique* de l'organe, et *l'immutation* en quelque sorte *spirituelle* et psychologique. Il dit en effet (Iª, q. 78, a. 3) :

« Est duplex immutatio, una *naturalis,* alia *spiritualis. Naturalis* quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. *Spiritualis* autem, secundum quod forma immutantis recipitur

in immutato secundum esse spirituale ; *ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata.* Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam *intentio* formæ sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. »

On voit ainsi quel est le mystère de la connaissance sensible : même si la sensation n'est pas un acte de l'âme seule, mais un acte d'un organe animé, de l'œil par exemple, il reste très difficile d'expliquer comment une *chose matérielle* peut imprimer dans l'œil vivant sa similitude représentative, qui est en quelque sorte *spirituelle,* bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de l'organe où elle se trouve. Ainsi l'âme sensitive des bêtes est simple et elle n'est pas un corps, bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de la matière qu'elle informe et anime ; en ce sens elle est corruptible, non par elle-même, mais à raison du composé dont elle est la forme, et sans lequel elle ne peut exister[1].

Saint Thomas, qui avait profondément le sens du mystère, a vu la difficulté. Il l'a exprimée en plusieurs endroits, lorsqu'il a noté que *l'agent comme tel est toujours plus noble que le patient,* (cf. Iª, q. 79, a. 2, ad. 3 ; a. 3, ad. 1[2]), et surtout dans le *De Potentia,* q. 5, a. 8, c.

1. Pour comprendre en quel sens l'âme sensitive des bêtes et la représentation d'ordre sensible est *aliqualiter* (ou *secundum quid*) *spiritualis,* bien que *simpliciter* elle soit matérielle, il faut se rappeler que pour Aristote et saint Thomas *ce qui est matériel* se définit *ce qui est, soit composé de matière et de forme* (comme les corps), *soit intrinsèquement dépendant de la matière* (comme l'âme sensitive des bêtes et ses facultés). Le mot *matériel* se dit ainsi *analogiquement* selon ces deux acceptions. On saisit dès lors que la représentation sensible, tout en restant de l'ordre matériel, très inférieur à l'intelligence, soit dite pourtant *aliqualiter* (ou *secundum quid*) *spiritualis.*

2. Voir index général de ses œuvres, au mot *Agens,* nº 36.

A cette difficulté saint Thomas donne deux réponses qui ne s'opposent pas, mais plutôt se complètent. La première est d'ordre tout métaphysique et n'intéresse pas la psychologie expérimentale, nous la rappellerons pour montrer que la difficulté du problème n'a pas échappé aux philosophes du XIIIe siècle. — La seconde s'harmonise facilement avec les données de la psychologie expérimentale et avec le principe de l'influence mutuelle des causes, qui est, nous l'avons vu, un corollaire de celui de finalité.

***

La première réponse est donnée dans le *de Potentia*, q. 5, a. 8, c. où saint Thomas se demande quel genre d'action subsistera après la fin du monde dans les corps glorieux des élus, où il n'y aura plus d'altération, d'assimilation accompagnée de désassimilation et de corruption. Il répond par une distinction entre *l'action proprement corporelle*, comme celle requise à la génération des plantes et des animaux et à leur corruption (cela n'existera plus), et *l'influence des corps visibles nécessaire à la sensation*, en particulier à la vision, (cela subsistera pour les corps glorieux). Il se demande alors comment une chose toute matérielle peut exercer une pareille influence en quelque sorte spirituelle sur les organes des sens. Il l'explique par la lumière, en tant que celle-ci dépend elle-même de causes supérieures, selon *le principe de la subordination des causes*, qui ne s'applique pas moins dans l'ordre de l'influence objective que dans celui de la motion physique subordonnée à la prémotion divine. Voici ce texte de saint Thomas, *De Potentia*, q. 5, a. 8.

« Sciendum est quod *corpus habet duplicem actionem :* unam quidem *secundum proprietatem corporis*, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat) ; *aliam autem actionem* habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum et *participat aliquid de modo ipsarum*, sicut naturæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ propria est hominum. *Haec autem est actio corporis* quæ *non est ad transmutationem materiæ*, sed ad *quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio*, secundum similitudinem *spiritualis intentionis* quæ recipitur de re *in sensu* vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem et color speciem suam multiplicat in medio.

» Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cœlestibus. Nam et ignis suo calore *transmutat materiam*, ex virtute corporis cœlestis (nous dirions que la chaleur terrestre dépend du rayonnement de la chaleur solaire) ; et corpora visibilia *multiplicant suas species* in medio *virtute luminis, cujus fons est in cœlesti corpore...* Cessante autem motu cœli, cessabit prima actio, sed non secunda ; et ideo cessante motu cœli, erit quidem actio in istis inferioribus *illuminationis et immutationis medii a sensibilibus ;* non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio. »

Saint Thomas parle de même dans la *Somme Théologique*, Ia, q. 67, a. 3, ad, 1m et ad 3m.

Comme le remarque Jean de saint Thomas, en rapportant ce texte *(Philosophia naturalis, De Anima*, q. 8, a. 4), saint Thomas explique ici l'impression de la similitude représentative des corps dans nos sens par *la subordination des causes*, en tant que *la lumière*, qui est ce qu'il y a de moins matériel, de plus subtil, dans l'ordre des corps inanimés, dépend de causes supérieures et en dernière analyse de Dieu son auteur, qui la conserve. Cette subordination des causes est admise ici par saint Thomas pour l'influence objective des corps sur nos sens, comme il admet que l'opération de tout agent créé dépend de causes supérieures et surtout de Dieu, premier

moteur. Cf. s. Thomas, Ia, q. 105, a. 5 : « *Secundum tria Deus in quolibet operante operatur : primo ut finis..., secundo ut agens..., tertio ut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores.* »

Ceci n'est pas de l'occasionalisme, comme chez Malebranche, car on ne dit pas ici que Dieu imprime la similitude des corps dans nos sens à l'occasion de la présence des corps, mais on admet la subordination des causes et le mystérieux influx de Dieu, premier moteur universel, influx présupposé par toute influence créée, soit objective, soit physique.

Ce n'est pas non plus de l'immatérialisme comme chez Berkeley, ou comme chez Leibnitz ; la matière ici a sa place et son rôle, mais elle est subordonnée aux causes formelle, efficiente et finale.

Malebranche et Leibnitz auraient facilement entendu le sens de cette réponse de saint Thomas, qui corrigerait ce qu'il y a de manifestement excessif dans leur immatérialisme ; mais si l'on exposait cette réponse toute métaphysique et vraiment bien mystérieuse à ceux qui n'étudient la sensation que du point de vue expérimental, ils nous répondraient probablement, comme les Athéniens répondirent à saint Paul sur l'Aréopage : « *Audiemus te de hoc iterum* ».

***

Les principes formulés par Aristote et saint Thomas sur les rapports mutuels des causes nous permettent de donner une autre réponse qui s'harmonise assez facilement avec les données de la

psychologie expérimentale, sans méconnaître la profondeur du problème et sa difficulté, qui échappe à plusieurs.

Il y a là un mystère d'ordre naturel, que ne remarque pas le sens commun, mais qui arrête l'attention de tout esprit philosophique : comment une chose toute matérielle peut-elle imprimer une similitude représentative en quelque sorte spirituelle dans nos sens, même sous l'influx de la lumière, entendu selon le principe de la subordination des causes. Comme le dit un personnage de Shakespeare, « il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans toute notre philosophie », il y a les mystères de la nature, au-dessous de ceux de la grâce ; mystères splendides, qu'il ne faut pas nier, en supprimant un des extrêmes qui les constituent : matière et principe immatériel ; mystères qu'il ne faut pas atténuer non plus, ce serait diminuer la beauté de ce clair-obscur peint par Dieu lui-même. Nier le clair à cause de l'obscur, comme le font en sens inverse le matérialisme et l'idéalisme, ce serait briser avec le sens commun, et ce serait mettre à la place du mystère l'absurde. Quoi qu'en pensent certains philosophes, le sens commun n'est pas bon seulement pour les agriculteurs et les commerçants. Socrate et Aristote estimaient qu'il est utile aux philosophes eux-mêmes et que briser avec lui, c'est briser avec les premiers principes de la raison naturelle.

Ces principes nous rappellent que les deux éléments du clair-obscur se font valoir l'un l'autre. Et ils nous montrent que le mystère en question est tout différent de l'incohérence et de l'absurdité.

Ce qui est clair, en effet, c'est *le fait* de l'influence

sur nos sens des corps que nous voyons et touchons (nous ne pouvons douter de l'existence de la terre qui nous porte, de celle des personnes avec lesquelles nous parlons) ; ce qui est obscur c'est *le mode intime* de l'influence des corps extérieurs sur nos sens.

De même pour l'application du principe : « L'agent comme tel est plus noble que le patient, la cause ne saurait être inférieure à son effet » il y a quelque chose de clair et quelque chose d'obscur. La chose matérielle, en tant qu'elle a actuellement une *forme déterminée*, par exemple la forme des montagnes ou celle de l'océan, est *supérieure* à nos sens qui n'ont pas encore reçu la similitude de cette forme, quoique les sens lui soient supérieurs en tant que faculté vivante, cognoscitive et en quelque sorte immatérielle. C'est ce que dit saint Thomas (Iª, q. 79, a. 3, ad 1) : « *Sensibilia inveniuntur* actu *extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem* ».

De plus s'applique ici de façon mystérieuse le grand principe de la relation mutuelle des causes, de leur interaction : *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* (cf. *Métaphysique* d'Aristote, l. V, c. 2). Les sens sous un rapport *sont assimilés* à leur objet, et sous un autre rapport *ils se l'assimilent*. Le sens de la vue, selon un ordre de causalité, est *impressionné, déterminé* par l'objet coloré, et, à un autre point de vue, la similitude représentative de cet objet est *vitale et psychologique en dépendance de la faculté sensitive*, qui réagit ensuite par l'acte même de la sensation. De la sorte, sans contradiction, à des points de vue divers, le sens est *assimilé* à l'objet, et *il s'assimile* la forme de l'objet,

qui en lui devient vitale et en quelque sorte spirituelle. [1]

Le principe de l'interdépendance des causes est, nous l'avons vu[2], un corollaire de celui de finalité.

Telle est la réponse en harmonie avec les données de la psychologie expérimentale que permet de fournir la distinction aristotélicienne de puissance et acte et celle des quatre causes. Cette réponse ne méconnaît nullement la profondeur du problème et diffère beaucoup du simple réalisme de sens commun, qu'elle explique en le dépassant.



. Jean de saint Thomas exprime bien le mystère qui se trouve ici, lorsqu'il écrit dans sa *Philosophia naturalis, De Anima*, q. 8, a. 4 :

« Est difficultas quomodo possunt objecta ita materialia et crassa producere species illas, quæ sunt *magis immateriales et perfectæ* quam accidentia materialia quæ repræsentant. Et tamen

1. Ce que nous disons ici est une explication du principe *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* généralement invoqué dans la théorie de la sensation, courante chez les thomistes, théorie que nous admettons tout en insistant sur le mystère qu'elle cherche à expliquer.

Dans le cas qui nous occupe, s'applique le principe de la dépendance réciproque des causes, qui intervient partout où les quatre causes entrent en jeu, c'est à dire en tout *devenir*. Il intervient ici sous la forme exprimée par saint Thomas *in IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, qu[la] 3 : « *Dispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis et tamen praecedit eam in genere causae materialis.* » L'impression psychologique reçue par les sens est *la disposition ultime* à leur action immanante, vitale, assimilatrice ; elle en est l'effet dans l'ordre de la causalité formelle, bien qu'elle la précède dans l'ordre de la causalité matérielle. *Cf. infra*, dernier chapitre : Le principe de la dépendance mutuelle des causes, son sens et sa portée.

2. Cf. supra, Iᵉ Partie, ch, V, § 2.

dicimus ab objectis emitti, quia *sensibilia* sunt *ex natura sua*, et præsertim, quia quantum ad hanc actionem emittendi species intentionales *subordinantur* virtuti cœlesti, quæ ad intentionales actiones habet eminentiam. Eodem modo etiam dicimus quod species semel receptæ in sensibus habent vim movendi *æstimativam* ejus in quo sunt, et consequenter emittendi species insensatas, quæ sunt perfectiores, contentæ tamen in ipsis objectis sensatis, idque faciunt, tum virtute animæ, tum virtute cœlesti, (scilicet per subordinationem causarum) quæ sunt virtutes superiores. »

Le mystère naturel dont nous parlons augmente, en effet, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'acte des sens internes supérieurs, surtout l'acte de *l'estimative* ou de l'instinct, par lequel, par exemple, la brebis fuit le loup, qu'elle voit pourtant pour la première fois, avant d'avoir expérimenté sa férocité. Elle le fuit non pas à cause de sa couleur souvent assez peu différente de celle du chien de berger, mais parce qu'elle saisit empiriquement que c'est *l'ennemi naturel*. Saint Thomas dit à ce sujet dans le *De Veritate*, q. 25, a. 2 :

« Sciendum est quod, tam ex parte apprehensivarum virium, quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis (animæ), aliquid est quod competit sensibili animæ *secundum propriam naturam ;* aliquid vero, *secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo ;* sicut dicit Dionysius in VII cap. *De Divinis Nominibus*, quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : sicut vis imaginativa competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ ; sed *vis æstimativa*, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, *ut amicitiam vel inimicitiam*, inest animæ sensitivæ *secundum quod participat aliquid rationis ;* unde ratione hujus æstimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio *Metaphysicorum ;* sicut quod *ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit ;* et similiter ex parte sensitivæ. »

Item I[a], q. 78, a. 4 : « *Ovis videns lupum venientem fugit*, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed *quasi inimicum naturæ*. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum... Ad apprehendendum autem intentiones, quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*. Ad conservandum autem eas *vis memorativa* ».

Ibid., ad 1[m]. « Animalia (bruta) percipiunt hujusmodi intentiones (amicitiæ et inimicitiæ) *solum naturali quodam instinctu*, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. »

Ibidem. ad 4[m] : « Licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quæ sensus percipere non potest. Et similiter æstimativa, licet inferiori modo. »

Dans la chose saisie par les sens, la vue saisit *la couleur*, mais ne peut saisir ce qu'y connaît l'intel ligence : *l'être, la substance, la vie, la finalité, l'efficience*, en d'autres termes les diverses *raisons d'être* de ce que cette chose contient ou produit.

Il y a un abîme ou une distance sans mesure *(immensa)* entre la connaissance sensitive la plus élevée et la connaissance intellectuelle infime, mais cependant la première participe d'une certaine façon *(secundum quid, non simpliciter)* à la seconde ; ainsi l'estimative ou l'instinct de l'animal est comme un reflet lointain de l'intelligence, reflet qui nous fait conclure à l'existence de l'intelligence ordonnatrice de toutes choses, ou à l'existence de Dieu auteur de l'univers ; il y a là au fond le mystère de la création et de la conservation de toutes choses par Dieu.

Nous trouvons un mystère semblable en nous élevant à l'ordre supérieur de la connaissance intellectuelle, surtout si nous considérons ses rapports avec la connaissance sensible.

Le mystère de notre connaissance intellectuelle et de son double rapport avec la connaissance sensible.

Ici aussi il y a un clair-obscur des plus frappants. Ce qui est clair c'est *l'universalité et la nécessité absolue des premiers principes, comme lois* non seulement de l'esprit, mais *du réel :* il est de toute évidence qu'un cercle carré est non seulement impensable pour nous, mais *irréalisable en soi* en dehors de l'esprit, de même qu'une chose ne peut en même temps exister et ne pas exister ; cela est non seulement inconcevable pour nous, mais *réellement impossible* en soi. Si dès le début de notre vie intellectuelle « la chose en soi » n'est pas accessible au moins en cela, elle ne le sera jamais.

Il est aussi très manifeste que cette universalité et cette nécessité absolue des premiers principes *dépasse absolument* la connaissance sensible si parfaite qu'elle devienne dans son ordre, car celle-ci n'atteint jamais que le singulier et le contingent, qui existe *hic et nunc* et non pas *ce qui doit nécessairement* être partout et toujours. Cette universalité et nécessité absolue des principes, connues par notre intelligence et par elle seule, sont le fondement de la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.

Ce qui est obscur ici c'est le mode intime selon lequel se forment en nous les idées universelles, les notions premières, que supposent les principes ou lois de l'être, dont l'absolue nécessité et l'universalité sont si évidentes.

Les ontologistes pensent voir ces premiers principes ou lois primordiales du réel en Dieu confusément connu ; les innéistes croient les atteindre par des

idées innées un peu semblables à celles des anges ; saint Augustin estime que notre intelligence les perçoit sous une illumination divine, qui éclaire l'intelligible dans le sensible, comme le soleil rend visibles les couleurs.

Selon Aristote et saint Thomas, tout porte à penser, tant *a posteriori* qu'*a priori*, que nos idées universelles, même les notions premières d'être, d'unité, etc., sont *abstraites* des choses sensibles, par une lumière intellectuelle, appelée *intellect agent*, qui, avec le concours de Dieu, premier moteur des esprits et des corps, met en relief l'intelligible dans le sensible, et fait voir les *raisons d'être* des choses, de leurs éléments et celles de leurs opérations et de leurs effets ; ce qui nous les rend intelligibles. Comme la lumière sensible du soleil rend visibles *les couleurs*, la lumière intellectuelle de l'intellect agent rend intelligibles *les raisons d'être des choses ;* c'est ainsi que le sens de la vue atteint *la couleur* ou le coloré et que notre intelligence connaît *l'être*, le réel et les raisons d'être des choses. Entre l'intelligence et les sens externes et internes, il y a une distance sans mesure ; l'imagination pourrait se perfectionner toujours dans son ordre, de mieux en mieux se représenter les phénomènes sensibles, jamais elle ne saisirait *leur raison d'être*, qui les lui rendrait intelligibles. C'est la distance incommensurable qui sépare l'idée de l'image correspondante : seule *l'idée* exprime *la raison d'être* qui rend, au moins confusément, intelligibles les phénomènes sensibles représentés dans *l'image*[1]. C'est

1. C'est ainsi que le chien peut avoir une image d'une horloge, et le perroquet peut même dire : « l'horloge sonne », mais ni l'un, ni l'autre ne peuvent connaître *la raison d'être* du mouvement de l'horloge, ni définir *ce qu'est* une horloge : « Une machine pour indiquer

pourquoi l'idée est *universelle* et exprime ce qui *nécessairement* doit être partout et toujours, ce sans quoi les propriétés d'une chose ne se concevraient plus, par exemple les propriétés du minéral, celles de la plante, de l'animal, de l'homme[1], celles du triangle ou du cercle.

Malgré la distance sans mesure qui sépare l'intelligible du sensible, tout porte à penser que c'est du second que notre intelligence par sa lumière naturelle abstrait le premier, et qu'ainsi nos idées viennent des sens. C'est dans la conjonction de ces deux ordres si distants qu'il y a un fait très certain dont le mode intime ne saurait être pleinement saisi par nous.

L'obscurité du mode n'enlève pas la certitude du fait : on voit *a posteriori* que comme le dit saint Thomas (I^a^, q. 84, a. 3 et 6) « si un sens vient à faire défaut on ne peut avoir la science des choses connues par lui, par exemple : l'aveugle-né ne peut se faire aucune idée des couleurs ; ce qui ne serait pas si notre

l'heure solaire », ni savoir ce qui est nécessairement requis *partout* et *toujours* pour qu'une machine indique l'heure de la sorte.

1. De tous les êtres sensibles, l'homme est celui dont nous connaissons le mieux la différence spécifique : *la rationabilité*, tandis que nous ne pouvons avoir une idée distincte de celle du lion ou du cerf, de celle de la rose ou du lys. Pourquoi ? Parce que les différences spécifiques de ces êtres inférieurs expriment des formes en quelque sorte enfouies dans la matière, intrinsèquement dépendantes d'elle. Au contraire la rationabilité exprime une forme spirituelle, intrinsèquement indépendante de la matière : l'âme raisonnable, dont l'intelligence est *essentiellement relative à l'être*, premier objet intelligible, qui éclaire tout le reste.

C'est pourquoi, parvenant à connaître distinctement la différence spécifique de l'homme, nous pouvons *déduire* qu'il doit être libre, moral, sociable, religieux, qu'il doit avoir la faculté de rire et de parler avec intelligence. De tous les êtres sensibles, l'homme est ainsi le seul dont la différence spécifique est objet de considération philosophique. La philosophie qui traite de l'âme humaine, ne saurait traiter de celle du lion ou de l'aigle, que du point de vue des genres, vie végétative, vie sensitive.

intelligence avait des idées innées de toutes les choses intelligibles » ou si elle les voyait en Dieu confusément connu.

C'est encore un fait que nous ne connnaissons naturellement Dieu et les réalités purement spirituelles, comme notre âme, que par leurs similitudes avec les choses sensibles, *in speculo sensibilium*. Nous attribuons, en effet, à Dieu et à l'esprit créé ce qui leur est *analogiquement commun* avec les choses sensibles, comme l'être, l'unité, la bonté, l'action, etc. ; mais ce qui *convient en propre* à Dieu et à l'esprit créé, notre intelligence ne le connaît naturellement que *d'une façon négative et relative*. Ainsi nous concevons négativement la spiritualité par l'immatérialité, et nous parlons relativement de la lumière de l'intelligence par comparaison avec la lumière sensible. (Cf. I^a^, q. 88, a. 1, 2, 3.) Nous n'avons pas naturellement d'idée propre de Dieu ou des esprits purs, qui nous viendrait d'eux immédiatement, sans le concours des sens et de l'imagination.

Toute connaissance intellectuelle s'accompagne naturellement en nous du concours de l'imagination et toute idée d'une image au moins verbale.

Ainsi *a posteriori* tout porte à penser que, comme le dit saint Thomas, l'objet propre de notre intelligence est l'être intelligible des choses sensibles, qui par voie d'analogie nous permet de connaître l'être intelligible des choses spirituelles.

« Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet *ens* et *verum*, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo : quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed *ens et verum consideratum in rebus materialibus*, ut dictum est (q. 84, a. 7) ; *ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.* » I^a^ q. 87, a. 4.

« Seipsum intelligit intellectus noster secundum quod est actu per species a sensibilibus abstractas. » Iª, q. 87, a. 1.

Cela se confirme grandement, si nous considérons pour ainsi dire *a priori* la nature même de notre intelligence, comme faculté d'une âme spirituelle naturellement unie à un corps.

Pourquoi en effet, notre intelligence est-elle *unie aux sens*, sinon à raison de sa nature même, parce qu'elle est *la dernière des intelligences*, qui a pour objet propre ou proportionné *le dernier des intelligibles*, c'est-à-dire l'être intelligible des choses sensibles, qui est connu par l'intermédiaire des sens, et qui permet de connaître au moins analogiquement l'être intelligible des choses spirituelles et celui de Dieu. Comme le disent les thomistes : « *Objectum proportionatum infimae intelligentiae est infimum intelligibile in umbra sensibilium* ». Ainsi s'explique que le corps est *pour* l'âme, qu'il est utile à sa connaissance intellectuelle, que l'âme humaine, à raison de sa nature même, a besoin de lui[1], bien qu'accidentellement elle soit appesantie par lui. C'est ce que dit saint Thomas (Iª, q. 76, a. 5) :

« Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur. — Respondeo dicendum, quod, *cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam*, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. *Anima autem intellectiva*, sicut supra habitum est (q. 55, a. 2), secundum naturæ ordinem *infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet*, in tantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli ; sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit c. VII *De Divinis Nominibus*. Natura autem nulli deest in necessariis. *Unde oportuit, quod anima intellectiva* non solum haberet virtutem intelligendi, sed *virtutem sentiendi*. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus... »

1. Par suite dès qu'elle sera séparée de lui par la mort, elle sera immobilisée, soit dans le bien, soit dans le mal. Cf. *C. Gentes*, l. IV, c. 91, et suivants.

Le mystère de notre connaissance intellectuelle se trouve donc d'abord dans le passage de l'image sensible à l'idée, malgré la distance sans mesure de ces deux ordres. Dans l'image, qui se trouve dans l'imagination, *l'intelligible* n'est qu'*en puissance*, un peu comme le chêne dans le gland.

Pour avoir *l'intelligible en acte*, il faut, dit Aristote, une cause spirituelle ou immatérielle *analogue* à ce qu'est la lumière physique qui rend les couleurs *actuellement visibles ;* sans cette cause, appelée intellect agent, on ne dépasserait pas l'empirisme des nominalistes, et l'on ne saurait expliquer pourquoi notre intelligence saisit, non seulement la couleur ou le son, mais *les raisons d'être* des choses, qui les rendent intelligibles ; sans elle on ne saurait rendre compte de *l'universalité* des notions premières, ni de *la nécessité absolue* des principes premiers de la raison et du réel, principes dont la valeur résiste à toute critique négative, comme l'or à l'action de tout acide, principes dont l'universalité et la nécessité absolues sont inaccessibles aux sens, et à l'imagination la plus parfaite qui se puisse concevoir.

Il est donc nécessaire, dit saint Thomas (Iª, q. 79, a. 3 et 4) d'admettre cette lumière naturelle de l'intellect agent, qui, avec le concours de Dieu, première intelligence (ce qui rappelle la pensée de saint Augustin), éclaire d'en haut les images de l'imagination, pour mettre en relief ou actualiser *l'intelligible*, autrement dit pour nous permettre de connaître *les raisons d'être* des choses.

Où le mystère subsiste, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer la nature intime et le mode d'influence de cette lumière intellectuelle, appelée intellect agent. Il n'est pas étonnant que cela reste mystérieux pour nous, puisque, nous l'avons vu, nous ne connaissons les réalités purement spirituelles que dans leur rapport avec les choses sensibles, *secundum habitudinem ad sensibilia*. C'est ainsi que nous disons que cette lumière intellectuelle est une *cause*, qui actualise l'intelligible, comme la lumière physique rend les couleurs actuellement visibles. Mais ce qui convient *en propre* à cette lumière intellectuelle, nous ne le connaissons que *négativement* (c'est ainsi que nous parlons de son immatérialité) et *relativement* (c'est ainsi que nous disons : c'est une lumière très supérieure à la lumière physique, puisqu'elle est de l'ordre vital de la connaissance suprasensible).

Mais quel est le mode intime de l'influence de cette lumière, de cette faculté intellectuelle, qui ne connaît pas, mais fait connaître l'intelligible ? Cela nous reste assez caché tant que notre intelligence, unie au corps, est tournée vers les choses sensibles et ne se connaît que dans le miroir de celles-ci, *in speculo sensibilium*. Cf. Iª, q. 88, a. 1 :

« Secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium ; unde nihil intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata. » Cf. Iª, q. 84, a. 7, ad 3 ; q. 88, a. 2, c. ad 1, ad 2. Item Iª, q. 87, a. 1 : « Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est *ut sic seipsum intelligat, secundum quod sit actu per species a sensibilibus abstractas* per lumen intellectus agentis quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter : Uno quidem modo *particulariter*, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod *percipit se intelligere*. Alio modo *in universali*, secundum quod *naturam humanæ mentis* ex actu intellectus consideramus. »

De plus, il convient ici de se rappeler que la dernière des intelligences est *beaucoup moins intelligible en soi*, que l'intelligence suprême, qui est la lumière même, qui est la pensée de la pensée, *ipsum intelligere subsistens*. Aristote l'a plusieurs fois noté, « les choses divines sont plus intelligibles *en elles-mêmes* que toutes les autres, bien que *relativement à nous* elles soient plus difficiles à connaître, parce qu'elles sont plus éloignées des sens ». (*Métaphysique*, l. I, c. 2.)

Ainsi, tandis que l'intelligence divine, qui s'identifie avec l'éternelle intellection de la plénitude de l'être, est souverainement simple et immuable, la dernière des intelligences, la nôtre, ne saurait atteindre évidemment à cette simplicité éminente ; il faut distinguer en elle l'intellect agent, qui par sa lumière éclaire l'être intelligible des choses sensibles, et l'intellect possible, qui connaît cet intelligible. « *Ea quae sunt divisim in inferioribus, sunt unite in superioribus* » dit le principe dionysien, souvent cité par saint Thomas ; aux limites inférieures du monde de l'intelligence et de l'intelligible, il ne faut donc pas s'étonner qu'il y ait une division, un manque d'unité, et par suite une obscurité, qui ne peut se trouver au sommet de ce monde spirituel.

Il n'est donc pas surprenant que le passage de l'image à l'idée soit mystérieux, comme le passage de tout ordre à un autre immensément distant. Malgré tout il y a une certaine continuité. Nous pouvons dire, pour préciser le sens du principe souvent cité : « *Supremum infimi secundum quid seu quodammodo*

attingit infimum supremi, quamvis simpliciter ab eo immense distet ».

Il n'est pas étonnant non plus que le même mystère se retrouve, en sens inverse, lorsque notre intelligence descend de la connaissance de l'universel à celle du singulier matériel. Comment une faculté, qui connaît l'intelligible, non pas comme Dieu dont la science est cause des choses, ni comme l'ange par idées infuses, mais *par abstraction de la matière*, qui individualise les choses sensibles, peut-elle connaître *le singulier matériel ?* Celui-ci paraît être ainsi au-dessous des limites inférieures de l'intelligible naturellement connaissable, comme la vie intime de Dieu ou la Déité est au-dessus de ses limites supérieures. *Individuum est ineffabile*, l'individu matériel en son idiosyncrasie est ineffable, quoique en un sens opposé à l'ineffabilité de Dieu.

Il n'est pourtant pas douteux que notre intelligence connaît les singuliers matériels, et qu'elle fait des raisonnements comme celui-ci : L'homme de sa nature est mortel. Or, Pierre est homme. Donc Pierre est mortel.

Comment arrive-t-elle à connaître ce singulier qui est à proprement parler l'objet des sens ? Saint Thomas répond : elle le connaît *indirectement, comme par réflexion*, car ses idées, abstraites des choses sensibles singulières, sont relatives à ces choses ; celles-ci, étant d'abord comme le point de départ du processus de la connaissance intellectuelle, sont ensuite comme le terme vers lequel elle redescend, en exprimant l'intelligible par les images d'où il a été tiré.

« *Singulare* in rebus materialibus intellectus noster *directe et primo cognoscere non potest.* Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (q. 85, a. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

» *Indirecte autem* et *quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare.* Quia, sicut supra dictum est (q. 84, a. 7) etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in l. III *De Anima*, c. VII. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, *indirecte* autem singularia quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo.* » Iª, q. 86, a. 1.

Qu'il s'agisse de s'élever du sensible à l'intelligible ou de descendre de l'intelligible au sensible, de l'universel au singulier, nous trouvons donc le clair-obscur qui se rencontre toujours à la transition d'un ordre à un autre. L'erreur ici nie le clair à cause de l'obscur, par suite elle met l'absurde à la place du mystère, soit l'absurde du matérialisme qui nie la connaissance en la ramenant à la matière, soit l'absurde de l'idéalisme subjectiviste, qui nie que la connaissance puisse atteindre le réel. Comme le remarque très justement M. Et. Gilson : « L'idéalisme doit soutenir qu'un au delà de la pensée est impensable ; ce n'est pas seulement la formule parfaite de l'idéalisme, c'est aussi sa condamnation »[1].



Nous concluons donc : Le réalisme thomiste n'est pas seulement un réalisme naïf de sens commun, c'est un *réalisme méthodique* et même *critique* au sens, non pas abusif, mais exact de ce mot. Il est fondé en

1. *Le Réalisme méthodique* dans le recueil cité plus haut : *Philosophia perennis.* Festgabe Joseph Geyser, t. II, p. 751.

effet sur l'examen de la valeur de la connaissance, en tant que l'intelligence réfléchissant sur elle-même, ne connaît pas seulement son acte, mais connaît assez la nature de son acte et sa nature à elle pour saisir sa propre finalité essentielle, qui est d'être conformée aux choses « *in cujus natura est ut rebus conformetur* », (saint Thomas, *De Veritate*, q. 1, a. 9). Pourquoi l'intelligence connaît-elle sa propre finalité essentielle, sa raison d'être ? Parce qu'elle a pour objet l'être et les raisons d'être des choses. Au contraire, le sens de la vue, ayant pour objet, non l'être comme être, mais le coloré, ne connaît pas sa propre finalité, sa raison d'être. La vérité est en lui, mais il ne sait pas qu'il la possède ; tandis que l'intelligence connaît le vrai et sait qu'elle le connaît.

Cependant, nous l'avons vu, si l'on considère, non plus seulement le fait et la nature de notre connaissance, mais le mode intime selon lequel les choses extérieures influent sur nos sens, et par nos sens sur notre intelligence, on trouve là un double mystère, qui se retrouve en sens inverse dans notre connaissance intellectuelle du singulier matériel, des choses matérielles concrètes.

Il y a là trois faits certains : très certainement les choses extérieures influent sur nos sens et par eux sur notre intelligence, très certainement aussi notre intelligence connaît ces choses extérieures concrètes, et connaît sa propre finalité essentielle *ut rebus conformetur*. De plus ces trois faits s'expliquent selon les exigences des principes de contradiction, de causalité efficiente, de finalité, et selon le principe du rapport mutuel des causes, de leur interinfluence : « *Causæ ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* ». On évite ainsi tout cercle vicieux. Mais le mode intime

de ces faits, de l'influence des choses extérieures sur nos sens, par eux sur notre intelligence, et celui de la connaissance intellectuelle des singuliers matériels ne sauraient être pleinement saisis, et demeurent dans une mesure obscurs[1]. Les œuvres de Dieu sont plus belles que nous ne pouvons le dire ; nous ne pouvons parvenir à les connaître dans leur fond intime, autant qu'elles sont connaissables et autant que le Créateur les connaît. Gardons le sens du mystère, qui nous fait pressentir la grandeur de l'intelligence divine, et admirons les clairs-obscurs qu'elle a mis en toutes choses, là où se fait la transition d'un ordre à un autre ; le degré suprême de l'ordre inférieur atteint en quelque sorte *(secundum quid)* le degré infime de l'ordre supérieur, dont il reste pourtant par nature *(simpliciter)* immensément distant. Le mystère se trouve précisément dans le rapprochement de ces termes techniques des scolastiques : *secundum quid*, c'est-à-dire à un certain point de vue, il y a conjonction ; mais *simpliciter*, purement et simplement, il y a une distance sans mesure.

A cause de l'obscurité relative que nous trouvons ici, ne nions pas, comme le fait l'idéalisme, ce qui est clair, c'est-à-dire : 1° l'évidence primordiale et indestructible du principe de contradiction comme loi, non seulement de l'esprit, mais du réel en soi : un être à la fois existant et non existant au même point de vue est non seulement *inconcevable pour*

1. De même nous expérimentons qu'un aliment est bon, sans en avoir fait l'analyse chimique ; nous voyons qu'un cheval court bien, sans connaître anatomiquement la disposition de ses muscles ; nous voyons qu'une automobile va bien, sans vérifier les détails de son mécanisme ; nous nous rendons compte que notre œil perçoit bien la couleur des objets, sans avoir vérifié si tous les bâtonnets de notre rétine sont en bon état.

nous, mais *irréalisable en soi ;* 2° l'évidence des sensations du toucher, de la vue, etc ; nous avons une certitude physique de l'existence de la terre qui nous porte, de celle des personnes avec qui nous parlons, de celle de notre propre corps et de nos yeux. Les idéalistes eux-mêmes sont certains de l'existence des corps, lorsqu'ils soutiennent que notre cerveau est un intermédiaire qui sépare la sensation des choses et qui l'empêche de les atteindre. Comme leur répondent les néo-réalistes anglais : au moment de la perception du monde extérieur, ou bien le phénomène cérébral est réel sans être perçu, contrairement au principe de l'idéalisme, *esse est percipi*, ou bien ce phénomène cérébral n'étant pas perçu n'est pas réel, et alors il n'empêche plus la perception extérieure immédiate.

Les idéalistes ne comprennent pas que les deux éléments du clair-obscur, dont nous parlons, se font valoir l'un l'autre, et que nier le premier à cause du second, c'est se condamner à l'absurde et au nihilisme complet[1].

1. L'idéalisme supprime le mystère des choses en se faisant de *l'idée* ou de *la représentation*, une conception *matérialiste*, il la conçoit comme un tableau peint sur un mur, comme un terme au-delà duquel il n'y a rien ; alors que la représentation est essentiellement relative *(intentionalis)* au représenté, et l'idée d'être relative à l'être extra-mental, tout différent de *l'être de raison*, qui ne peut être que *conçu* et non *réalisé*. Cf. Saint Thomas Iª q. 85, a. 2 : « *Id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similtudo* ». Cf. *ibid.*, ad 1, ad 2, ad 3 (et Cajetan) — II *C. Gentes*, c. 75, n° 5 ; *De Veritate*, q. X, a. 9 ; — *de Spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6 ; — *Quodlibet* 8, a. 4 ; — *de Anima* l. III, lect. VIII ed. Pirotta, n° 717, et 718. *Ce qui* est connu à proprement parler, ce n'est pas le verbe mental, mais *la chose intelligible* qu'il exprime, comme lorsqu'on dit : « Comprenez-vous mes paroles ? » cela veut dire : « comprenez vous ce qu'elles expriment ? » cf. Iª q. 34, a. 1. *Le Verbum mentis* à proprement parler est, non pas *id quod intelligitur*, mais *id in quo res concepta intelligitur*. Aussi ne saurions nous admettre l'expression « *species quod* » dans un problème où il faut veiller par dessus tout à la propriété des termes.

Le réalisme thomiste ne nie pas ce qu'il y a d'obscur dans le mode intime de la connaissance. Il dit même que *la connaissance de la dernière des intelligences* unie aux sens est très loin d'avoir la simplicité éminente de la connaissance de l'esprit pur, surtout de la connaissance divine, et qu'elle est par suite beaucoup *moins intelligible* ou moins lumineuse *en soi*, quoique plus compréhensible pour nous qui l'expérimentons.

Mais, malgré l'obscurité qui subsiste, sur la manière dont notre intellect entre en contact avec les choses, l'évidence primordiale de notre vie intellectuelle demeure et rien ne la peut voiler : l'être à la fois existant et non existant est non seulement *inconcevable pour nous*, mais *irréalisable en soi ;* le principe de contradiction et ceux qui lui sont nécessairement subordonnés, ceux dont la négation est absurde, sont des *lois du réel en soi*, et non seulement des lois de l'esprit ou du réel en nous ou conçu par nous.

Dès l'aube de notre vie intellectuelle, nous sommes déjà *absolument certains* que, si Dieu existe, si puissant soit-il, il ne peut faire des cercles carrés, des montagnes sans vallées, et il n'est pas de malin génie qui puisse nous tromper sur ce point.

Cette certitude primordiale se fonde formellement *(resolvitur formaliter) sur l'évidence intellectuelle* de la nécessité, de l'universalité, de la valeur réelle de ce principe premier, c'est-à-dire sur l'être intelligible

L'idéalisme, qui voudrait tout tirer au clair, comme Descartes, n'a pas remarqué que dans le *clair-obscur* en peinture, la couleur des objets n'apparaît pas, mais seulement leur forme, et que de même ici, dans le clair-obscur philosophique, dont nous parlons, on voit des réalités en question qu'elles sont *(an sint)*, non pas ce qu'elles sont intimement *(quid sint intime)*. Seule la connaissance purement intuitive, que possèdent Dieu et les anges, le saisirait.

évident. Elle se fonde matériellement *(resolvitur materialiter)* sur *l'évidence sensible* de la chose matérielle d'où notre intelligence a abstrait la notion d'être. La valeur de ce fondement matériel *(resolutio materialis)* est elle-même jugée formellement à la lumière supérieure de l'évidence intellectuelle des principes, qui montrent l'impossibilité d'une sensation sans rien de senti, d'une sensation sans cause objective et sans finalité. Selon le principe du rapport mutuel des causes, de leur interaction, les sens fournissent la *matière* de la connaissance intellectuelle et leur valeur est *formellement* jugée par cette connaissance supérieure.

L'affirmation primordiale que le principe de contradiction est *loi du réel en soi* n'est donc pas seulement une affirmation de sens commun, c'est celle d'un réalisme méthodique et critique. De plus elle vaut non seulement pour le principe de contradiction, mais pour les principes qui lui sont nécessairement subordonnés, en ce sens que leur négation conduit à l'absurde, ou que le doute à leur égard conduit à douter de la valeur du principe de contradiction. *Un être contingent non causé* est absurde, et manifestement impossible, de même *une tendance déterminée qui ne tendrait vers aucune fin déterminée*[1].

1. En critiquant la démonstration par l'absurde des principes de causalité et de finalité que nous avons exposée ailleurs *(Dieu*, pp. 171, 185, 329), le P. Picard *(Le Problème critique fondamental*. Archives de Philosophie, I, II, 61) a pensé que nous voulions « déduire ou *tirer* ces principes de celui de contradiction ». Il s'agit seulement de montrer que *leur négation* conduit à nier le principe de contradiction ; ce qui est tout différent.

La démonstration par l'absurde est *indirecte* et ne donne pas l'évidence intrinsèque comme la démonstration directe et ostensive, qui donne un moyen terme. On ne peut mettre ici un *moyen terme* entre un sujet et un prédicat *immédiatement connexes*. Mais *vi absurdi illati*, la démonstration par l'absurde empêche de nier.

Sans l'affirmation de la valeur réelle et de la nécessité de ces principes universels, il ne peut y avoir, comme M. Gilson le reconnaît, aucune philosophie viable, ou conforme aux premières évidences de la raison naturelle et à celles de l'expérience. C'est dire que par opposition à l'idéalisme subjectiviste, qui nie ou met en doute la valeur réelle de ces principes, et par opposition à l'empirisme nominaliste, qui nie leur nécessité, le réalisme traditionnel, tel que l'ont formulé Aristote et saint Thomas, nous permet de parvenir à une véritable connaissance intellectuelle du réel, à une connaissance vraie et qui connaît qu'elle est vraie : « *Veritas (scilicet conformitas cum re) est in intellectu sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum* », saint Thomas *De Veritate*, q. 1, a. 9. L'intelligence humaine peut connaître non seulement l'existence de son acte, mais la nature de celui-ci, et sa nature à elle, « *cujus natura est ut rebus conformetur* » *(ibid.)* ; en d'autres termes : *elle peut connaître sa propre finalité*, comme elle connaît celle des ailes de l'oiseau, celle de l'oreille ou celle de l'œil vivant, fait pour voir.

Quelle plus grande absurdité, dit le réalisme, que de prétendre que l'intelligence ne peut connaître sa propre finalité, ne peut savoir pourquoi elle est faite, ne peut voir en elle même sa vivante relation à l'être intelligible ![1] C'est là ce qu'on peut appeler

Tous les scolastiques de toutes les écoles, à part quelques nominalistes ultra radicaux comme Nicolaus de Ultricuria, ont admis qu'un *être contingent incausé* est absurde et impossible. Sans cela les preuves de l'existence de Dieu ne sont plus nécessaires, ni certaines.

1. Voir à ce sujet l'article de M. R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle*, *(Revue Thomiste* Jan. 1932, p. 52-71), où il montre que le plus souvent c'est par opposition avec l'opération discursive de la raison que saint Thomas définit l'intuition intellectuelle, et que, quoiqu'on l'ait parfois

le réalisme du principe de finalité uni à celui de contradiction. Nous verrons plus loin les exigences de ce réalisme par rapport à la volonté et à l'existence de Dieu, Souverain Bien.

contesté, il fait un assez large part à celle-ci. Voir aussi L. Noel, *La méthode du réalisme*, *Revue Néo Scolastique*, Nov. 1931, p. 433-447, où est examinée la position de M. Et. Gilson dont nous venons de parler.

CHAPITRE III

LA PREMIÈRE DONNÉE DE L'INTELLIGENCE

ET LA MARCHE DU CONNU A L'INCONNU.

Pour mieux saisir quelle est la finalité de notre intelligence, il importe de préciser quel est le premier objet qu'elle connaît, et comment elle passe ensuite du connu à l'inconnu.

On parle beaucoup ces dernières années, à la suite de M. Bergson, des données immédiates de la conscience, on considère beaucoup moins, ce qui n'est pourtant pas moins important, la première donnée de l'intelligence, sur laquelle s'est porté l'effort de la philosophie traditionnelle depuis Platon et Aristote ; première donnée diversement interprétée par les grands scolastiques, par Spinoza, par les ontologistes et qui n'est autre que l'*être*.

Après Aristote et Avicenne, saint Thomas dit souvent : « Ce que notre intelligence conçoit tout d'abord, ce qui est pour elle l'objet le plus connu, et ce à quoi elle rattache toutes ses autres conceptions, c'est l'être »[1]. — « Ce qui tombe premièrement sous la prise ou l'appréhension de l'intelligence c'est l'être, comme ce qui est tout d'abord perçu par la vue,

1. S. Thomas, *de Veritate*, q. 1, a. 1 : « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. »

c'est la couleur, par l'ouïe le son »[1], par la conscience les faits internes.

La connaissance intellectuelle commence en effet par un acte très imparfait, qui n'atteint la réalité que d'une façon extrêmement confuse, en considérant en elle ce qu'il y a de plus général[2]. Peu à peu l'intelligence distingue les différentes réalités, leurs divers aspects, et progressivement chaque idée, de confuse qu'elle était, devient distincte et tend à s'exprimer en une définition précise. Au terme de ce progrès toutes les notions intellectuelles, vulgaires ou savantes, contiennent nécessairement une notion universalissime celle de l'*être*, comme en tout jugement le verbe est une nuance du verbe *être*, comme tout raisonnement prétend assigner la raison d'*être* de la chose affirmée ou tout au moins de l'affirmation de cette chose. De même enfin toute conclusion repose sur des principes et finalement sur un principe suprême, qui énonce ce qui convient premièrement à l'*être*, son opposition au néant : quelque chose ne peut pas en même temps être et ne pas être sous le même rapport.

Quelle que soit la réalité que nous essayions de concevoir, elle ne peut se trouver *en dehors de l'être*, elle ne serait rien et rien de concevable. Elle peut n'appartenir à aucun genre déterminé, ni aux règnes minéral, végétal ou animal, ni à l'humanité ; elle peut aussi se trouver en toutes ces catégories et les dépasser, comme par exemple le beau, l'ordre, la perfection, mais ce sera toujours au moins une modalité de

1. Cf. Iª, q. 5, a. 2 : « Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu ; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile : sicut sonus est primum audibile. »

2. Cf. S. Thomas, Iª, q. 85, a. 3.

l'être. Aussi la philosophie traditionnelle ne cesse-t-elle de dire : comme l'objet formel de la vue est le coloré, l'objet formel et adéquat de l'intelligence est l'*être*. Dans l'ordre d'acquisition, le premier objet connu par l'intelligence de l'enfant, ajoute saint Thomas avec Aristote, c'est l'*être des choses sensibles :* lors de ce premier éveil de la faculté intellectuelle, l'enfant ne distingue pas encore les choses en genres et espèces déterminés, et il ne connaît pas encore leur cause, mais il ne tardera pas à poser des pourquoi et à chercher cette cause.

Plus tard la raison philosophique approfondit ce qu'est l'objet adéquat de l'intelligence naturelle, elle cherche à déterminer ce qu'est l'*être*, non seulement en tant que substance ou accident, corporel ou spirituel, créé ou divin, mais *en tant qu'être*. Et si le philosophe commet la moindre erreur sur cette notion fondamentale, toute sa pensée philosophique sera faussée, et aboutira aux théories les plus invraisemblables et les plus insensées, « *quia parvus error in principio magnus est in fine* »[1]. Se tromper si peu que ce soit sur la manière dont l'être convient aux différentes réalités, c'est errer non seulement sur un fait contingent, mais sur une nécessité foncière qui est au principe de tout. On est ainsi conduit nécessairement soit au *panthéisme*, qui identifie l'être de Dieu avec celui de la pierre, de la plante, de l'animal et de l'homme, soit à *l'agnosticisme*, qui regarde l'être de Dieu comme absolument inconnaissable, de sorte qu'on ne pourrait dire si Dieu est cause immanente ou transcendante, s'il est intelligence, providence, justice et bonté, ou

1. S. Thomas, *De Ente et Essentia*, proœmium.

s'il est absolument indifférent au bien et au mal.

Il n'est pas intutile de comparer à ce point de vue la doctrine thomiste de l'être avec les systèmes modernes, qui lui sont contraires et qui sont opposés entre eux. A la lumière de cette comparaison, la pensée de saint Thomas, qui n'est pour quelques-uns qu'un réalisme naïf de sens commun, apparaît dans toute sa profondeur et son élévation, toute différente de l'éclectisme, qui cherche un *milieu* entre les erreurs extrêmes, mais reste à *mi-côte* entre ces divagations et le point culminant de la vérité. La sûreté de la doctrine thomiste provient surtout de ce qu'elle a exactement déterminé les vérités fondamentales de l'ordre d'invention, analytique ou ascendant, et la vérité suprême de l'ordre synthétique ou descendant, qui assigne les plus hautes raisons de choses[1].

Nous voudrions dans cet article, du point de vue de la métaphysique thomiste : 1° indiquer en quoi les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes s'opposent entre elles, et ce qu'est pour chacune la notion d'être ; 2° montrer que la doctrine thomiste de l'analogie de l'être s'élève comme un juste milieu et un sommet au-dessus de ces conceptions opposées sur le fond du réel.

Cette question de la première donnée de notre intelligence est manifestement le nœud des grands problèmes métaphysiques ; c'est à elle que se rattachent celui de l'être et du devenir, celui de la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité, celui des universaux, celui de la distinction de Dieu et du monde, celui de la distinction dans les

1. Cf. S. Thomas, Iª, q. 79, a. 9 : « Secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum. In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus, judicamus. »

créatures de l'essence et de l'existence, problèmes fondamentaux dont la portée est incalculable. Le but de cet article est d'indiquer brièvement ces connexions et d'en faire voir la nécessité.

* * *

Les formes opposées du panthéisme et de l'agnosticisme modernes ; ce qu'est en chacune la notion d'être.

Du point de vue de la métaphysique traditionnelle il est assez clair que le panthéisme moderne est passé de la forme ontologique à la forme évolutionniste, en d'autres termes d'une philosophie de l'*être* à celle du *devenir*, par l'intermédiaire de l'agnosticisme sous sa double forme empirique et idéaliste :

1° *Spinoza*, suivant en cela les voies des Éléates, a affirmé que l'*être substantiel est non seulement univoque*[1], *mais unique*. Selon lui, s'il y avait deux substances, elles auraient ou elles n'auraient pas les mêmes attributs ; dans le premier cas elles ne seraient pas distinctes, dans le second elles ne se ressembleraient même pas comme substances[2]. En d'autres termes, comme le pensait déjà Parménide, l'*être* ne peut être diversifié par lui-même, mais seulement par quelque *autre* chose que lui ; or en dehors de l'être il n'y a rien, donc l'être est un et unique[3]. La multiplicité des substances est une apparence illusoire ; à l'expérience sensible il faut préférer le premier principe de la raison : « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée »[4].

1. C'est-à-dire absolument semblable dans toutes les substances.
2. Spinoza, *Ethic.*, I, prop. 6.
3. Voir sur Parménide Aristote, *Met.*, l. I, c. v. (S. Thom. lect. 9.)
4. Cf. plus haut, Iᵉ Partie, ch. I. Le primat de l'être sur le devenir.

L'être unique et divin est, selon Spinoza, le premier objet connu par notre intelligence, et c'est par lui que tout devient pour nous intelligible, aussi bien dans l'ordre corporel que dans l'ordre spirituel. Que peuvent être nos notions *universelles* de l'étendue et de la pensée, sinon celles de deux attributs fixes et éternels de l'être ou de la substance unique[1]. On peut ainsi appliquer à la métaphysique *la méthode mathématique*, qui fait *abstraction de la cause efficiente et de la cause finale ;* et de la nature divine se peuvent déduire *more geometrico* toutes les vérités nécessaires, objet des différentes sciences. L'existence même de Dieu n'a pas besoin d'être prouvée *a posteriori*, elle est objet de l'intuition naturelle de notre intelligence, qui perçoit d'abord l'être substantiel et voit tout en lui. Cette doctrine peut s'appeler *ontologisme panthéistique*, c'est une forme du *réalisme absolu*, selon lequel l'universel (par exemple l'être universel) existe formellement avec son universalité comme nous le concevons : « Intellectus certitudinem involvit, hoc est, scit res ita esse formaliter, ut in ipso objective continentur »[2].

Et comme l'agir suit l'être, s'il n'y a qu'un seul être substantiel, il n'y aura qu'une seule action, une seule opération ; notre pensée et notre vouloir ne seront que des modes finis de l'intellection divine et de l'amour divin. Cette confusion de la causalité divine et de causalité créée se retrouve dans l'occasionnalisme de Malebranche, comme il y a dans son ontologisme un vestige de l'ontologisme panthéistique.

Cette forme du panthéisme est donc proprement

1. SPINOZA, *De intellectus emendatione*, éd. Van Vloten, t. I, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 32.

ontologique, elle est fondée sur une certaine notion, mieux sur une prétendue intuition de l'être substantiel unique. — Mais en partant ainsi de la considération de Dieu, ce panthéisme ne parvient pas à déduire le monde véritable avec ses modalités finies et imparfaites. Nier l'existence des substances finies, de leurs facultés, de leurs opérations propres, c'est pour ainsi dire nier le monde lui-même ou l'absorber en Dieu.

Selon cette tendance ontologiste, Malebranche croit voir tout en Dieu, et pense que Dieu seul agit, comme si Dieu seul existait, comme s'il fallait prendre au pied de la lettre la proposition de Maître Eckard : « Toutes les créatures sont un pur néant : je ne dis pas qu'elles sont peu de chose, mais qu'elles sont un pur néant »[1]. Selon la même tendance, il faudrait admettre la proposition rosminienne : « Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem »[2]. Il faudrait même logiquement revenir au pur monisme de Parménide et dire : il n'y a qu'un seul être immuable, la multiplicité et le devenir sont une pure illusion ; à l'expérience il faut préférer le principe de contradiction ou d'identité.

2° A cette forme ontologique du panthéisme s'oppose radicalement l'*agnosticisme soit empirique soit idéaliste*.

Spinoza et les ontologistes pensaient avoir naturellement une intuition intellectuelle de l'être divin et voir tout en Dieu. Cette exagération manifeste suscita, comme il arrive souvent, une réaction non moins excessive. Les agnostiques nient toute intuition intel-

1. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 526.
2. *Ibid.*, n° 1902.

lectuelle, même cette intuition fort imparfaite, unie à l'abstraction, que saint Thomas appelle la simple appréhension intellectuelle de l'être des choses sensibles, ou intellection *(intus legere)*, immédiatement suivie de l'intuition des premiers principes de l'être[1].

L'*agnosticisme empirique* de Hume, Stuart Mill, des positivistes réduit l'idée d'*être* à une image très confuse, accompagnée du nom être. Par suite les premiers principes de la raison et de l'être se réduisent à des associations empiriques souvent renouvelées et confirmées par l'hérédité. Ces principes sont sans doute nécessaires au raisonnement et au discours, comme les lois de la grammaire, mais ils ne dépassent nullement l'ordre phénoménal, objet de l'expérience sensible. La notion de *substance* par exemple exprime seulement une collection de phénomènes ; en dehors de ces phénomènes l'être substantiel n'est qu'un mot, *flatus vocis*, une entité verbale. De même *la causalité* désigne seulement la succession des phénomènes, et le principe de causalité ne peut donc nous permettre de démontrer l'existence de Dieu, cause première transcendante. Bien plus le *syllogisme* en général n'est qu'une inférence verbale sans force probante, car sa valeur démonstrative supposerait une majeure vraiment universelle ; or l'*induction* ne peut parvenir à un principe vraiment universel, mais seulement à une collection de cas particuliers, qui est verbalement désignée comme quelque chose d'universel. Tel est le *nominalisme absolu*, radicalement opposé au réalisme ou ontologisme panthéistique. Ainsi procèdent les empiristes ou positivistes.

1. Cf. S. THOMAM, in *de Anima*, l. III, c. VI, lect. II. — Iª, q. 85, a. 1 ; q. 79, a. 8. — IIª-IIªᵉ, q. 8, a. 1. — de Veritate, q. 15, a. 1. c. et ad 7 : « circa naturas rerum sensibilium primo figitur *intuitus* nostri intellectus. »

L'agnosticisme idéaliste de Kant et de ses disciples veut concilier l'empirisme et l'idéalisme, en évitant l'excès de l'ontologisme. Aussi réduit-il l'idée d'être ou de réalité à une *catégorie mentale* toute subjective, mais nécessaire. Grâce à cette catégorie et à celles de substance, de cause, de possibilité, de nécessité, etc., nous pouvons ordonner les phénomènes de l'expérience externe et interne, et parvenir ainsi à constituer de ces phénomènes une science subjectivement nécessaire. Tel est le *conceptualisme subjectiviste :* l'objet de l'intelligence n'est plus l'être extramental, mais une conception subjective. Par suite la raison spéculative ne peut démontrer l'existence de Dieu. Spinoza et les ontologistes disaient : l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être démontrée, elle est objet d'intuition ; Kant et les positivistes nient la possibilité même de la démonstration.

3° Cet agnosticisme a conduit de fait à une *forme évolutionniste du panthéisme*, opposée à la première forme ontologique ; de l'être par la critique de la connaissance la pensée moderne est passée au devenir.

La transition s'est faite surtout dans le système de Fichte, par la critique du Kantisme. Il y a selon Fichte une difficulté insoluble dans la doctrine kantienne : l'application des catégories subjectives aux phénomènes externes reste arbitraire, sans motif. Pourquoi appliquer à tel groupe de phénomènes la catégorie de causalité plutôt que la catégorie de substance ? Si l'on répond : notre intelligence perçoit dans ces phénomènes externes une relation à la causalité et non à la substance, on revient à la première appréhension intellectuelle admise par les sco-

lastiques. Pour conserver les principes du subjectivisme et éviter l'application arbitraire des catégories, il faut dire, conclut Fichte, que *les phénomènes eux-mêmes proviennent du sujet connaissant.*

Inconsciemment le sujet connaissant produit ou pose l'objet corrélatif, le non-moi. Cela peut se comprendre si l'on entend par « raison », non pas l'intelligence de tel ou tel individu, mais celle de toute l'humanité. Cette raison universelle, selon Fichte, est essentiellement pratique, progressivement elle conçoit et réalise l'ordre moral, elle constitue peu à peu le droit naturel, le droit civil, le droit pénal, les sciences, la philosophie, les religions. Le Dieu réel et vivant, c'est l'humanité en évolution : « Toute conception religieuse, dit Fichte, qui personnifie Dieu, je l'ai en horreur et la considère comme indigne d'un être raisonnable ».

Le panthéisme évolutionniste procède ainsi de l'agnosticisme, car le principe d'explication des phénomènes ne pouvant plus être cherché dans un ordre transcendant, il faut le trouver en nous, dans notre conscience ou subconscience, qui passe progressivement d'une connaissance spontanée et confuse à une science complexe et distincte et à une action morale et sociale de plus en plus étendue. Cette « évolution créatrice » est à elle-même sa raison et n'a pas besoin de cause supérieure.

Ce panthéisme évolutionniste se précise chez Hégel, pour qui le progrès de l'esprit et des idées est l'exemplaire et la cause de toutes choses, selon l'axiome : « tout ce qui est réel est rationnel ». Au principe de tout il faut admettre *l'être idéal et universel* ou indéfini qui constitue en se déterminant l'universalité des choses en laquelle se distinguent les genres, les

espèces et les individus. C'est la dernière forme du panthéisme condamnée par le concile du Vatican[1] ; en elle le monde devient Dieu selon une évolution ascendante, tandis que dans l'émanatisme et chez Spinoza c'est Dieu qui devenait le monde en se manifestant.

L'évolutionnisme panthéistique est proposé souvent aujourd'hui sous une forme empirique. M. Bergson dans son *Évolution créatrice* écrit : « *Dieu* n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté... L'activité vitale *est une réalité qui se fait* à travers celle qui se défait »[2]. Dieu est l'évolution créatrice elle-même ; on le prouve en renouvelant les arguments d'Héraclite[3], comme Spinoza inversement avait renouvelé ceux de Parménide.

La forme ontologique du panthéisme qui partait de la considération de l'être parfait ou de Dieu, tendait à nier le monde ; la forme évolutionniste au contraire, partant de la considération du monde ou de notre conscience, tend à l'athéisme ou à l'absorption de Dieu dans le monde. Si la réalité totale est l'évolution ascendante, comme le disait Renan « Dieu n'est pas encore »[4].

Déjà, dans cette opposition des formes du panthéisme, apparaît l'absurdité de la confusion panthéistique : cette identification de Dieu et du monde n'est pas concevable, elle est soit la négation du monde, soit la négation de Dieu. De la première forme on passe à la seconde par l'intermédiaire de l'agnosticisme, comme le montre l'histoire de la phi-

1. DENZINGER, n° 1804.
2. *Évolution créatrice*, 2e éd., p. 270 et 269.
3. *Ibid.*, p. 341-342. — Cfr. supra Ie Partie, ch. III : La Philosophie du devenir et la pseudo-finalité.
4. Cf. supra, ibidem.

losophie moderne. Ces trois conceptions, opposées entre elles, se réfutent déjà mutuellement. Mais voyons de plus près ce qu'est en chacune la notion fondamentale d'être, ce qui revient à chercher quel est, du point de vue de la métaphysique traditionnelle, le fondement ou si l'on veut le vice radical de ces conceptions.

***

Généralement les erreurs extrêmes, opposées entre elles, procèdent d'une même ignorance ou de la négation d'une même vérité, ici de la méconnaissance de l'analogie de l'être.

1° Le fondement du *panthéisme ontologique* est, d'après ce que nous avons vu, *le réalisme absolu:* l'être substantiel universel existe formellement avec son universalité, comme il est conçu. Spinoza l'affirme nettement lorsqu'il parle de l'idée claire de substance, des idées distinctes de pensée et d'étendue, qui expriment immédiatement, selon lui, des attributs fixes et éternels de Dieu, et sont pour notre connaissance les véritables universaux [1].

De ce réalisme absolu, il suit nécessairement que l'*être est non seulement univoque, mais unique*, comme si la blancheur universelle existait formellement avec son universalité, telle qu'elle est conçue, elle serait unique. Dans cette doctrine le principe de contradiction ou d'identité a non seulement une valeur

1. SPINOZA, *De intellectus emendatione*, editio Van Vloten, t. I, p. 31-32. « Intellectus certitudinem involvit et scit res ita esse formaliter ut in ipso objective continentur. » Il parle ainsi non des idées confuses mais des idées claires et distinctes, qui selon lui représentent quelque chose de fixe et d'éternel : « Haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae primae omnium rerum. »

ontologique, mais il exclut la multiplicité des êtres, qui devient une vaine apparence, comme le disait Parménide.

Et il n'est pas étonnant que de ce réalisme absolu touchant l'être substantiel, Spinoza déduise le nominalisme pour les notions des genres et des espèces. Selon le réalisme absolu il ne peut y avoir en effet qu'une substance, celle de Dieu ; les autres, celles de la pierre, de l'animal, de l'homme ne peuvent être dès lors que des images confuses et des noms (des entités verbales), qui expriment des collections de phénomènes [1]. De même les facultés de l'âme ne sont qu'un *flatus vocis*. Il n'y a qu'une seule substance avec des modes multiples et variables.

2° Quel est le fondement de l'*agnosticisme empirique* et de l'*agnosticisme idéaliste ?* C'est évidemment d'une part le *nominalisme* et d'autre part le *conceptualisme subjectiviste*, en tant que la notion d'être est réduite soit à une image très confuse, accompagnée d'un nom commun, soit à une catégorie subjective. Par suite le principe de contradiction est réduit, par l'agnosticisme empirique, à une *convention grammaticale* nécessaire au langage, la contradiction est seulement opposée à notre manière habituelle de parler, mais elle peut être dans les choses ; c'est ce qu'affirment nettement Stuart Mill [2] et après lui

1. SPINOZA, *Ethica*, pars IIª, prop. 40ª, scholium I. — prop. 49ª, schol.
2. STUART MILL, *Logique*, l. III, c. V, § 4 : « Dans la plupart des cas de causation, on fait communément une distinction entre quelque chose qui agit et une autre qui pâtit, entre un agent et un patient. Ces choses, on en convient universellement, sont toutes deux conditions du phénomène ; mais on trouverait *absurde* d'appeler la seconde la cause, ce titre étant réservé à la première. Cette distinction pourtant s'évanouit à l'examen, ou plutôt *se trouve être purement verbale*, car elle résulte d'une simple forme d'expression, à savoir que l'objet, qui est dit *actionné* et qui est considéré comme le théâtre où se passe l'effet, est ordinairement inclus dans la phrase par laquelle l'effet est

M. É. Le Roy[1]. Pour l'agnosticisme idéaliste, le principe de contradiction n'est qu'une *loi logique*, ou tout au moins sa valeur ontologique reste douteuse.

De ce nominalisme ou conceptualisme subjectif il suit que *l'être est équivoque*, au moins pour nous. Car en dehors des similitudes phénoménales nous connaissons seulement des similitudes verbales ou purement conceptuelles et non réelles ; par exemple, abstraction faite des phénomènes, la substance est une entité verbale ou une catégorie purement subjective ; par suite deux substances, abstraction faite de leurs phénomènes, ne peuvent avoir une similitude réelle (spécifique, générique ou analogique), mais seulement une similitude verbale, ou comme disent les scolastiques : équivoque. La notion d'être ne désigne donc pas quelque chose de réellement semblable dans les différents êtres, pas plus que le nom de chien attribué à l'animal domestique et à la constellation.

Ceci posé, Dieu est inconnaissable, son existence ne peut se démontrer. S'il existe une cause première infiniment parfaite, son être et celui des êtres finis sont *équivoques*, le sens du mot « être » dans les deux cas est *totalement* différent. Dans notre connaissance de Dieu, qu'elle soit naturelle ou fondée sur la révélation, surgissent fatalement des antinomies insolubles ; cette connaissance ne peut être que symbolique, c'est-à-dire métaphorique, aussi bien lorsque nous disons que Dieu est juste, que lorsque nous affirmons qu'il est irrité[1].

énoncé, de sorte que, s'il était indiqué en même temps comme une partie de la cause, il en résulterait, ce semble, l'incongruité de le supposer se causant lui-même. »

1. LE ROY, *Revue de Métaph. et de Morale*, 1905, p. 200, 204 : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application, il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une *identité*. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires. »

3° Que devient la notion d'être dans *le panthéisme évolutionniste*, tel qu'il apparaît surtout chez Hégel ?

Hégel s'accorde en un sens, il le dit lui-même, avec *le nominalisme* antique d'Héraclite, en niant la valeur réelle de la notion d'être opposée à celle de non-être et la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité. Il dit, comme les nominalistes : ce principe est seulement une loi grammaticale nécessaire au langage, et une loi de la logique inférieure ou de la raison raisonnante, ce n'est pas un principe de la raison supérieure ni de la réalité, car la réalité n'est jamais identique à elle-même, elle évolue perpétuellement, comme le disait Héraclite.

C'est dire que l'être, opposé au néant, n'est qu'un nom équivoque, *flatus vocis*. En d'autres termes, selon Hégel, l'être et le non-être ne s'opposent que verbalement, et s'identifient réellement dans le devenir universel, qui est à lui-même sa raison. Par suite, il n'y a aucune vérité absolue, mais seulement des vérités relatives, selon l'état actuel de la science ; ce que les savants considèrent aujourd'hui comme vrai, sera rejeté demain, toute thèse est suivie d'une antithèse, elles concourent toutes les deux à une synthèse supérieure, et ainsi de suite dans l'évolution

1. Ainsi parlait au moyen-âge Maimonide (Rabbi Moyses) qui ne voulait pas dire : Dieu est être, Dieu est bon, mais seulement : Dieu est cause de l'entité et de la bonté des choses. Cf. S. THOMAM, Iª q. 13, a. 2, et *de Potentia*, q. 7, a. 7 : « Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed *aequivoce pure*. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. »

de l'art, de la religion, de la science. Ainsi, comme l'ont dit les modernistes, ce qui est vrai pour la foi peut être faux pour la science.

Admis ce devenir universel, tous les individus ne peuvent être que des moments de l'évolution générale ; ainsi réapparaît le *réalisme absolu* par la négation des substances individuelles, comme si les différents hommes n'étaient que des modes ou manifestations transitoires de l'humanité universelle en perpétuelle évolution.

Ainsi les formes opposées du panthéisme se touchent, comme les extrêmes se rencontrent : Spinoza part du réalisme absolu de l'être substantiel et est conduit au nominalisme pour les notions confuses des genres et des espèces. Hégel part au contraire en un sens du nominalisme touchant l'être opposé au néant, et est conduit au réalisme évolutionniste pour les genres et les espèces en évolution. Si c'est encore un réalisme absolu de l'intelligence, à l'être est substitué le devenir.

Ces trois systèmes opposés : panthéisme ontologiste, panthéisme évolutionniste et agnosticisme procèdent donc d'une certaine notion de l'être universel.

Selon le panthéisme ontologiste, l'être substantiel universel existe formellement avec son universalité en dehors de l'esprit, il est par suite *univoque et même unique*. — Selon le panthéisme évolutionniste et selon l'agnosticisme, l'être universel opposé au non-être n'est qu'un mot *équivoque* ou un concept sans valeur réelle, il faut lui substituer le devenir qui est à lui-même sa raison.

Ces positions extrêmes, opposées entre elles, procèdent d'une même ignorance : la méconnaissance de la vraie notion de l'être universel. Cette notion, selon

saint Thomas, s'exprime ainsi : l'universel n'existe *formellement* comme universel que dans l'esprit, mais il est fondé dans les réalités, dont il exprime les *similitudes réelles ;* la notion d'être exprime une similitude réelle, mais seulement *analogique*. C'est, appliquée à la notion fondamentale d'être et au principe de contradiction ou d'identité, la thèse du réalisme mesuré, à égale distance du nominalisme et du conceptualisme subjectiviste d'une part, et des excès du réalisme absolu, qui confond nécessairement l'intelligence humaine avec celle de Dieu.



La doctrine thomiste de l'analogie de l'être ; ses fondements et ses rapports avec les systèmes contraires.

Cette doctrine, déjà formulée par Aristote, n'est pas constituée arbitrairement comme un système moyen et éclectique entre des extrêmes à éviter. Mais elle apparaît au-dessus de ces extrêmes comme un sommet, fondé sur le principe de contradiction et les faits les plus certains de l'expérience. Elle repose en d'autres termes sur les vérités premières de l'ordre d'invention.

Si en effet à la lumière du principe de contradiction ou d'identité, nous considérons la multiplicité des êtres, objets de l'expérience, il est manifeste que l'être n'est ni équivoque, ni univoque, mais analogue.

1° *Le Principe de contradiction ou d'identité exclut l'équivocité de l'être.* — Ce principe est formulé par Aristote du point de vue logique : « On ne peut affirmer et nier en même temps le même prédicat du

même sujet, sous le même rapport ». Ontologiquement ce principe s'exprime : « Il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas ». Plus brièvement : « l'être n'est pas le non-être » ; ou, sous forme affirmative : « l'être est l'être, le non-être est le non-être, ils ne peuvent se confondre ». Les auteurs spirituels disent de même : « Le bien est le bien, le mal est le mal, la chair est chair, l'esprit est esprit, ne confondons pas ». — « Est est, non non » disait Notre-Seigneur.

Aristote dans le IVe l. de la Métaphysique défendit la valeur réelle de ce principe contre les sophistes (nominalistes ou conceptualistes) et contre l'évolutionnisme absolu d'Héraclite, renouvelé plus tard par Hégel.

Malgré tous les efforts de la sophistique, subsiste cette évidence intellectuelle première : ce qui est *évidemment absurde*, comme un cercle-carré, est non seulement *inconcevable* mais *irréalisable*, même par la toute-puissance infinie. Cette évidence intellectuelle, qui dépasse l'expérience, produit dans notre esprit une certitude absolue, plus ferme et plus éclatante que le diamant. Descartes a bien dit inconsidérément : peut-être Dieu peut faire un cercle-carré ; mais ce doute n'était pas dans l'esprit de Descartes comme une persuasion intime, c'était seulement un jeu sophistique d'images et de mots. — Si des milliers d'hommes venaient nous dire qu'ils ont vu des cercles-carrés, ou qu'il en existe peut-être dans les nébuleuses inconnues, notre intelligence répondrait avec la plus absolue certitude : cela n'est pas seulement inconcevable pour nous, c'est réellement impossible en soi.

Aussi le principe de contradiction nous apparaît-il

très évidemment non pas seulement comme une convention grammaticale, ou comme une loi logique et subjective de la raison, ou comme une loi des phénomènes réels, mais comme une loi ontologique et universalissime de la réalité quelle qu'elle soit ; il exprime l'impossibilité réelle fondamentale.

Ce principe indémontrable est premier, et sur lui tous les autres sont fondés, selon Aristote[1], en ce sens tout au moins qu'on peut les démontrer indirectement, par l'absurde. Ainsi contre les sceptiques se défendent les principes de raison d'être, de causalité efficiente, de finalité, de substance, de mutation.

Cette toute première évidence intellectuelle de la valeur réelle du principe de contradiction suppose que *la notion d'être n'est pas équivoque*, mais qu'elle jouit d'une valeur objective et représente *quelque chose de positif*, *réellement semblable* dans les différents êtres *et opposé au néant*. Le principe de contradiction est fondé en effet sur la notion de l'être et la vue de son opposition au néant. Si le mot « *être* » était équivoque et signifiait une *similitude* purement verbale ou conceptuelle, *non réelle*, le principe de contradiction ainsi fondé n'apparaîtrait pas en toute évidence comme loi de la réalité, mais seulement comme loi de la raison et du langage. En d'autres termes, si le nom universalissime d'*être* s'attribuait équivoquement aux différentes réalités, comme celui de chien appliqué à l'animal domestique et à la constellation, il n'y aurait aucune similitude réelle entre les différents êtres, pas même celle de l'opposition au néant, et par suite quelque être pourrait être identique au rien pur et simple ; quelque chose pour-

1. *Metaph.*, l. IV, c. 3.

rait être vrai selon la foi et faux selon la science, comme l'ont dit les averroïstes et après eux les modernistes, ce qui est pourtant l'absurdité même.

Très certainement donc l'être n'est pas équivoque, car, sans aucun doute, il faut affirmer, contre l'agnosticisme empirique ou idéaliste et contre le panthéisme évolutionniste, la valeur ontologique du principe de contradiction. Très fermement il faut dire avec Parménide : l'être est l'être, le non-être est non-être, ils ne peuvent se confondre, « *est est, non non* ». Cette toute première évidence intellectuelle a une extension infinie selon toute la latitude de l'être soit actuel, soit possible ; évidence métaphysique, elle dépasse absolument l'expérience, bien qu'elle en provienne matériellement par l'abstraction des notions d'être et d'identité. Le principe de contradiction exclut donc l'équivocité de l'être.

2° *L'expérience, elle, nous interdit d'affirmer que l'être soit univoque.* — On ne peut pas nier en effet, avec Parménide, la valeur de l'expérience pour sauvegarder le principe de contradiction ou d'identité ; on ne peut déclarer illusoires la mutation et la multiplicité des êtres.

De plus, loin d'être contraire à l'expérience, le principe de contradiction l'éclaire d'en haut. Sous la lumière de ce premier principe de la raison, la multiplicité et la mutabilité des êtres exclut manifestement l'univocité de l'être.

Il existe certainement des pierres, des plantes, des animaux, des hommes, et en eux des phénomènes variables. Cette multiplicité et cette mutabilité seraient impossibles *si l'être était univoque*, en d'autres termes, *s'il signifiait en tous une formalité absolument semblable*. S'il en était ainsi en effet, l'être devrait être diversifié comme un genre par des différences *extrinsèques*, comme l'animalité a pour différence extrinsèque la rationalité. Or une différence extrinsèque à l'être est inconcevable, car en dehors de l'être il n'y a rien, comme le disait justement Parménide. *Si donc l'être était univoque* (comme un genre), *il serait en même temps unique*. Et Spinoza, en vertu de son réalisme absolu, aurait dû conclure comme Parménide : toute multiplicité non seulement substantielle, mais même accidentelle ou modale, et toute mutation sont une vaine illusion. Aussi saint Thomas a-t-il profondément noté : « Parménide se trompait en considérant l'être comme une nature une, à la manière d'une nature générique. Cela est impossible : l'être n'est pas un genre (fondé sur une similitude absolue) mais il se dit de façon différente des différents êtres »[1].

Il suit de là que le principe de contradiction exclut l'équivocation de l'être, et l'expérience exclut son univocation[2].

3° *Enfin l'analogie de l'être s'impose* comme le seul milieu concevable entre l'équivocation et l'univocation, qui sont également impossibles. — Aristote[3] et

1. S. Thomas *in Metaph.* l. I, c. v, lect. 9 : « In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione* et *una natura*, sicut est natura generis. Hoc est enim impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis*. »

2. La scolastique dit généralement *univocitas*, le dictionnaire français porte *univocation*, caractère de ce qui est univoque, c'est-à-dire de ce qui désigne plusieurs objets distincts, mais de même genre. Par opposition : *mot équivoque*, qui a deux sens différents.

3. Aristoteles, *Categoriae*, c. 1. — *Post Anal.*, l. II, c. 13 et 14. — *Metaph.* l. III, c. 3 ; — l. IV, c. 1 ; — l. X, c. 1 ; — l. XII, c. 4 ; — *Ethic. ad Nic*, l. I, c. 6.

saint Thomas[1] l'enseignent souvent : l'être se dit des différentes réalités *analogiquement,* il désigne en toutes *quelque chose de réel et de proportionnellement semblable.* Ainsi le nom de *connaissance* signifie proprement dans la sensation et l'intellection quelque chose de réel et proportionnellement semblable : ce que la sensation est au sensible, l'intellection l'est à l'intelligible. L'une et l'autre sont dites connaissance, au *sens propre* et non seulement métaphorique, sans que la connaissance soit *une* à la manière d'un genre, mais en vertu d'une réelle *similitude de proportions.* Malgré la diversité générique du sensible et de l'intelligible, le mot connaissance s'applique dans les deux cas au sens propre.

De même le nom d'être signifie *proprement* mais *diversement* les êtres contingents et leurs *accidents,* vg. l'homme est un être, sa couleur aussi est une réalité, mais l'homme est en soi, et la couleur en lui. La substance a *son être* en soi, proportionnellement l'accident a *son être* à lui, mais dans un sujet auquel il appartient. Le nom d'*être* désigne donc en eux une formalité qui n'est pas purement et simplement la même ou semblable, mais proportionnellement la même (ens significat in substantia et accidente rationem non simpliciter sed proportionaliter eamdem).

Les êtres contingents, qui sont engendrés et se

1. S. Thomas, I^{a}, q. 13, a. 5. — *de Potentia,* q. 7, a. 7. — *de Veritate,* q. 2, a. 11. — q. 3, a. 1, 7^{m}. — q. 23, a. 7, 9^{m}. *Quodl.* 10, 17, 1^{m}. — Cf. etiam Cajetanum, *de Analogia nominum,* c. 4 et 6 et de *Conceptu entis.* — Joannem a S. Thoma, *Cursus Phil., Logica,* q. 13, a. 5. — Nous avons aussi traité longuement cette question de l'analogie de l'être : *Dieu, son existence et sa nature,* (Paris, 1915, Beauchesne), 5e édition, p. 515-590. — Voir aussi le bel ouvrage de l'abbé M. T.-L. Penido : *Le Rôle de l'Analogie en théologie dogmatique,* Bibliothèque thomiste, Paris, Vrin, 1931, ch. I.

corrompent ensuite, ne peuvent avoir leur existence par eux-mêmes, l'existence est en eux un attribut non pas essentiel mais contingent. Par suite, selon le principe de causalité, qui repose sur celui de contradiction ou d'identité, les êtres contingents dépendent de l'Être nécessaire, qui *est* son existence, au lieu d'*avoir* l'existence, et en qui se vérifie de la façon la plus pure le principe d'identité ; c'est l'absolue simplicité et immutabilité : « Je suis celui qui suis » Exode, III, 14.

D'où la distance infinie qui sépare le créé de l'Incréé : « Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem,* sed deficienter » dit saint Thomas I^{a}, q. 13, a. 5. L'être désigne en Dieu et dans la créature une perfection qui n'est pas purement et simplement la même, mais proportionnellement la même (*non simpliciter eadem, sed proportionaliter eadem).* Le saint Docteur précise dans le *de Veritate,* q. 2, a. 11 : « Il y a entre Dieu et la créature une similitude de deux proportions... comme la vue se dit de la vue corporelle et de l'intelligence, en ce sens que la vue est à l'œil, ce que l'intelligence est à l'esprit » ou à l'âme dont elle est la faculté. De même on lit, *de Veritate,* q. 23, a. 7, ad 9 : « Quoique le fini et l'infini ne puissent être proportionnés (proportionata), ils peuvent cependant être proportionnels (proportionabilia)..., car Dieu est à ses attributs comme la créature l'est aux siens », par exemple l'Être nécessaire est à son existence incausée comme l'être contingent est à son existence causée. Dans les deux cas *être* est pris selon son sens *propre* et non seulement métaphorique, mais il signifie quelque chose de proportionnellement semblable

en Dieu et dans le créé. Ainsi, disions-nous, l'intellection et la sensation sont appelées *proprement* connaissance, en tant que la première est à l'intelligible comme la seconde au sensible. La connaissance n'est pas un genre (purement et simplement le même) dont l'intellection et la sensation seraient les espèces ; l'être n'est pas un genre qui aurait, pour différences extrinsèques, celles du nécessaire et du contingent ; rien n'est extrinsèque à l'être, cf. Iª, q. 3, a. 5.

Telle est la doctrine authentique de saint Thomas sur l'analogie de proportionnalité. Nous avons montré ailleurs, en quoi elle diffère de la doctrine de Scot et de celle de Suarez[1].

1. *Dieu, son existence et sa nature*, 5ᵉ éd., p. 568-590. Pour Suarez, les analogues doivent se définir : quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa;* tandis que les thomistes disent *secundum quid eadem* et *simpliciter diversa*. Dès lors, pour Suarez comme pour Scot, l'être en tant qu'être n'est plus essentiellement varié, et il désigne en Dieu et dans la créature une perfection qui est *simpliciter eadem*, ce qui le conduit à soutenir que pas plus dans la créature qu'en Dieu il n'y a distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cette conception suarézienne de l'analogie, nous l'avons montré *loc. cit.*, se heurte aux difficultés que rencontre l'univocité de l'être : si l'être en tant qu'être est *simpliciter unum* il ne peut se diversifier que par des différences qui lui sont *extrinsèques*, or rien n'est extrinsèque à l'être. Il faut revenir à Parménide et nier l'existence du multiple. On peut s'en rendre compte par les 16 premières propositions rosminiennes condamnées, DENZINGER, 1891.

Déjà *l'animalité*, qui est une notion *univoque*, est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* dans l'homme et dans le ver de terre ; elle désigne dans les deux la vie sensitive. Il est clair qu'il y a une dissimilitude beaucoup plus profonde entre l'existence de l'Être nécessaire et celle de l'être contingent.

De plus on ne peut éviter de se prononcer entre Suarez et saint Thomas en évitant d'employer le mot *simpliciter* et en disant *secundum quid eadem* et *secundum quid diversa*, on n'aurait ainsi qu'une définition nominale qui ne ferait pas connaître *l'essence* de l'analogie. C'est comme si pour distinguer le péché véniel d'un acte bon imparfait, on voulait éviter de dire que le péché véniel est *simpliciter* un mal. Il ne suffirait pas d'affirmer qu'il est un mal à un point de vue, *secundum quid*.— Cf. J. M. RAMIREZ, O. P. *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* Extract. ex *La Ciencia Tomista*, Jul. 1921-Jan. 1922.

L'être est donc analogue et désigne selon son sens *propre* quelque chose de *réel* et de *proportionnellement semblable* dans l'Être nécessaire, dans l'être contingent et dans les accidents de ce dernier.

Ainsi est exclu *le panthéisme*, car la transcendance de l'Être nécessaire est maintenue. « Entre le Créateur et la créature, comme le dit le IVᵉ Concile de Latran, on ne peut trouver une telle similitude, qu'il ne faille noter une dissimilitude plus grande encore.[1] » Dieu est l'Être même subsistant, souverainement simple et immuable, il est donc réellement et essentiellement distinct du monde composé et changeant, et de tout être qui a l'existence sans être l'existence même[2].

1. « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. » DENZINGER, nº 432. Il est difficile de concilier avec cette déclaration conciliaire la définition suarézienne de l'analogie, d'après laquelle la perfection analogue est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* en Dieu et dans le créé ; dans ce cas la similitude serait plus grande que la dissimilitude.

2. On a soutenu récemment que si Dieu s'unissait personnellement la nature individuelle des différents hommes, comme le Verbe a assumé la nature humaine du Christ, alors serait réalisée une certaine forme du panthéisme, analogue au spinozisme, et qui n'a pas été réfutée par saint Thomas. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, article Panthéisme, col. 1326.

Il est clair que l'hypothèse dont on parle n'est pas réalisée, car les hommes seraient alors impeccables et de fait ils sont pécheurs. Mais même si elle l'était, ce ne serait point du tout une forme du panthéisme, car dans cette hypothèse les natures humaines individuelles seraient, sans aucune *confusion* avec la nature divine, librement créées et librement assumées par Dieu comme le fut la nature humaine du Christ. De plus cette hypothèse diffère absolument du Spinozisme selon lequel Dieu se trouve dans la nécessité de créer ou de produire ses modes finis, ce que saint Thomas a réfuté d'avance à plusieurs reprises Iª, q. 3, a. 6 et 8 ; q. 9, a. 1 ; q. 19, a. 3 et 4, etc.

Il est clair aussi, quoi qu'en dise le même article du *Dictionnaire Apologétique*, col. 1327, que Hégel, du fait qu'il nie l'existence de l'Être même subsistant, toujours absolument *identique* à lui-même, et pose à sa place un *devenir*, qui est à lui-même sa raison, devait nier la valeur ontologique du principe de contradiction ou d'identité.

Par la même analogie est exclu *l'agnosticisme* : Dieu est connaissable non seulement d'une façon métaphorique ou symbolique, mais selon le sens *propre* des termes qui expriment les perfections absolues *(simpliciter simplices)* ; cela en vertu de la proportionnalité propre qui existe entre l'être incréé et l'être créé, entre la sagesse divine et la sagesse humaine, comme celle qui existe entre notre intellection et notre sensation nous permet de les appeler toutes les deux et au sens propre *connaissances*. Si dire de Dieu qu'il est *irrité*, est une métaphore, puisque la colère est une passion de la sensibilité, ce n'en est pas une de dire qu'il est la Sagesse même, puisque c'est là une perfection absolue, qui n'implique aucune imperfection.

Ces deux conséquences de l'analogie de l'être contre le panthéisme et l'agnosticisme sont fondées, comme l'analogie elle-même, sur le principe de contradiction ou d'identité et sur l'expérience la plus certaine qui nous assure l'existence du multiple et du devenir. Elles reposent donc sur les vérités fondamentales de l'ordre d'invention. Ces vérités initiales semblent d'abord en opposition entre elles. Comment concilier le multiple et le devenir, affirmés par l'expérience, avec l'identité, affirmée par la raison dans son premier principe ? C'est le grand problème métaphysique posé depuis Parménide et Héraclite.

La doctrine de l'analogie, unie à la distinction de puissance et acte, le résout, elle concilie les vérités initiales de la philosophie et conduit à la vérité suprême de l'ordre naturel : « Dieu seul est son existence, en Lui seul l'essence et l'existence sont identiques » ; *Ego sum, qui sum*.

Cette vérité est fondamentale, non plus dans l'ordre d'invention, qui est analytique et ascendant, mais, comme le dit saint Thomas, *in via judicii*[1], dans l'ordre synthétique et descendant, qui assigne les raisons suprêmes du jugement doctrinal sur toutes choses. C'est la réponse aux derniers pourquoi de la philosophie sur Dieu et sur le monde : Pourquoi y a-t-il un seul être incréé, immuable, infini, absolument parfait, souverainement bon, omniscient, libre de créer, etc. ? Pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont, et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils doivent être ? Parce que Dieu est l'Être même subsistant, et parce qu'en Lui seul s'identifient l'essence, l'existence et l'agir.

Telle est la plus pure et la plus haute vérification du principe de contradiction ou d'identité, première loi de notre pensée, qui ne nous apparaît plus seulement comme une convention grammaticale, ni comme une loi simplement logique, ou une loi expérimentale et phénoménale, mais comme la loi absolument nécessaire et ontologique de toute la réalité, bien plus comme la loi universalissime et suprême de l'être. C'est pourquoi celui qui comprendrait profondément toute la virtualité ou la portée de ce principe verrait aussitôt sous sa lumière, dans le miroir des choses sensibles, l'existence de Dieu absolument simple et immuable et donc réellement et essentiellement distinct du monde composé et changeant. Il est clair en effet que les choses multiples et variables n'existent pas par elles-mêmes, leur existence de-

1. I^{a}, q. 79, a. 9. Cf. *del Prado*, O. P. *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, 1911. Fribourg, Suisse, p. XLIV : « Licet non sit prima *in via inventionis*, ex illa tamen jam cognita praecipuae Philosophiae Christianae veritates enascuntur et profluunt ; veritas porro prima *in via judicii*, eo quod inter causas altiores scientificae cognitionis summum videtur occupare locum. »

mande donc une cause, et en dernière analyse une cause absolument simple et immuable, l'Être même, infiniment supérieur à tout ce qui dans l'ordre corporel ou dans l'ordre spirituel est multiple, composé et changeant.

En d'autres termes, si le principe de contradiction ou d'identité est loi universalissime et fondamentale de toute la réalité, il y doit avoir, dans la réalité suprême, identité pure et abolue de l'essence et de l'existence et de tous les attributs ; l'Être premier doit être nécessairement l'Être même, la Vérité, le Bien, la Sagesse, l'Amour ; il doit être toujours absolument *identique* à lui-même, à l'antipode du *devenir* ou de l'évolution créatrice, rêvée par l'évolutionnisme absolu. « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.[1] » Il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les relations trinitaires opposées entre elles, que seule la Révélation peut nous faire connaître. Par là se trouvent réfutés en même temps le panthéisme et l'agnosticisme qui méconnaissent, pour des raisons contraires, la vraie notion de l'analogie de l'être.

Ainsi comprise cette doctrine thomiste de l'être analogue, fondée sur le principe de contradiction et sur l'expérience, apparaît comme un sommet métaphysique au-dessus des erreurs extrêmes opposées entre elles, au-dessus aussi de l'éclectisme, qui juxtapose tant bien que mal les divers aspects du réel sans les concilier. Cette haute doctrine est ainsi comme la clef de voûte de la métaphysique générale, et par elle on voit pourquoi et comment dans la philosophie traditionnelle la vérité suprême de l'ordre

1. Concilium Flor., DENZINGER, nº 703.

synthétique correspond à la vérité fondamentale de l'ordre analytique ou d'invention, au principe d'identité.

Ainsi se vérifient les paroles de Léon XIII dans l'Encyclique *Æterni Patris :* « Philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina, suo velut gremio, concludunt ». C'est pourquoi Pie X ajoutait dans son Motu proprio *Doctoris Angelici :* « Quae in philosophia sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit ». Parmi ces fondements il faut évidemment compter la conception métaphysique de l'être en général, et l'analogie selon laquelle il s'attribue à Dieu et au créé.

Nous saisissons mieux ainsi quelle est la finalité de notre intelligence et comment elle passe du connu à l'inconnu, comment elle s'élève du principe de contradiction ou d'identité, vérité première de l'ordre invention, à cette Vérité suprême : Dieu seul est l'Etre même : *Ego sum qui sum.*

CHAPITRE IV

DANS QUEL ORDRE PROPOSER LES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

La question de la finalité de notre intelligence et du premier objet qu'elle connaît, nous amène à parler de l'ordre dans lequel il convient de proposer les différentes parties de la philosophie, ou mieux les différentes sciences philosophiques, pour être fidèle à la doctrine et à la méthode d'Aristote et de saint Thomas. La question se pose surtout pour la place à assigner à la Métaphysique générale, soit avant, soit après la Philosophie naturelle, pour celle aussi de la Logique et de la Critique de la connaissance.

On sait que jusqu'au XVIIIe siècle, plus précisément jusqu'à Wolf, tous les scolastiques distinguaient comme deux sciences la Philosophie naturelle dont l'objet est l'*ens mobile* selon le premier degré d'abstraction, et la Métaphysique dont l'objet est l'*ens in quantum ens* selon le troisième degré d'abstraction. Et tous les disciples d'Aristote, comme leur maître, exposaient, sitôt après la Logique, la Philosophie naturelle générale ou Physique d'Aristote, puis la Philosophie naturelle spéciale qui comprenait les traités *de Coelo et Mundo, de Generatione et Corruptione* et le *de Anima,* consacré à l'étude de l'âme unie au corps. Au terme de la psychologie, l'étude du *νοῦς*,

de l'intelligence, qui a pour objet l'être, servait de transition à la Métaphysique, science suprême ou sagesse.

Alors seulement, après l'étude de l'être sensible, on abordait celle de l'être en tant qu'être. La Métaphysique traitait d'abord de sa *cognoscibilité ;* c'était la critique de la connaissance, surtout de la connaissance intellectuelle, et la défense de la valeur réelle ou ontologique des premiers principes rationnels, notamment du principe de contradiction, telle qu'elle est exposée dans le IVe livre de la Métaphysique d'Aristote.

Venait ensuite, selon l'ordre même de cet ouvrage, l'étude de l'être en tant qu'être pris en lui-même et de ses divisions en substance et accident, en puissance et acte.

De là on s'élevait à Dieu, par la preuve de son existence et des principaux attributs dont il est parlé dans le XIIe livre de la Métaphysique.

Finalement on abordait la Philosophie pratique, qui comprenait l'éthique, l'économie et la politique.

Tel était l'ordre selon lequel on proposait les différentes parties de la philosophie, et l'on considérait même comme des sciences distinctes la Logique, la Philosophie naturelle, la Mathématique, la Métaphysique et l'Éthique ; distinction fondée sur celle de leur objet formel *quo* et *quod*.

Jusqu'au XVIIIe siècle, les scolastiques de toutes nuances, qui, après Albert le Grand et saint Thomas, ont suivi Aristote, ont conservé cet ordre que lui-même avait donné. Il suffit de citer ici Soncinas, Javelli, Jean de Saint Thomas, Goudin, Guérinois, Roselli, Sylvestre Maurus.

C'est seulement au XVIIIe siècle, et surtout sous l'influence de Wolf, comme le montrait il y a quelques années le P. Gény, qu'un ordre nouveau commença à prévaloir. Il ne faut pas oublier que Christian Wolf, disciple de Leibnitz, était comme lui mathématicien, incliné par là même à préférer la méthode *a priori*; l'ordre nouveau qu'il proposa avait pour but dans sa pensée, en donnant une forme scolastique à la philosophie de Leibnitz, de mieux réfuter l'empirisme anglais d'une part et le spinozisme de l'autre, et de distinguer la philosophie de la physique expérimentale et de la physique mathématique qui tendaient à se constituer comme sciences distinctes.

Wolf se séparait d'emblée de l'empirisme en plaçant sitôt après la Logique la Métaphysique générale ou ontologie conçue *a priori*, et toute rattachée aux principes de raison suffisante et d'identité. Par là même, il suivait Spinoza sur son terrain et entreprenait de le réfuter par sa propre méthode *a priori*, more geometrico. La réfutation devait rester faible, à cause de la nécessité morale de l'acte créateur à laquelle Wolf était conduit comme Leibnitz par ce rationalisme a priori. — Après l'ontologie venaient la psychologie, la cosmologie, la théologie rationnelle, conçues comme trois métaphysiques spéciales.

Cela paraissait très clair, et au premier abord très commode pour l'enseignement, mais cette clarté apparente provenait peut-être d'un manque de profondeur et de l'oubli de certaines vues d'Aristote sur la division des sciences. La philosophie naturelle n'était plus, comme l'avait voulu le Stagirite, une science distincte, par son objet formel, de la métaphysique, elle en devenait une branche, comme la théologie rationnelle.

Cette métaphysique leibnizo-wolfienne domina dans les écoles allemandes jusqu'à l'apparition du kantisme. Kant lui-même, disciple de Wolf avant d'être son adversaire, a conservé somme toute cet ordre dans la Dialectique transcendentale où il institue la critique des différentes parties de la métaphysique dite traditionnelle.

Peu à peu bien des scolastiques suivirent le courant et se mirent à présenter la philosophie aristotélicienne et thomiste selon cet ordre *a priori* qui débute, après la logique, par la considération de l'être en tant qu'être au plus haut degré d'abstraction. C'était le péripatétisme traditionnel en quelque sorte habillé à la mode nouvelle de Wolf, on pourrait presque dire à la mode de Spinoza, puisque Wolf s'était imprudemment inspiré de la méthode de Spinoza pour le mieux combattre.

La question se pose aujourd'hui de savoir si cet habit de coupe wolfienne pour ne pas dire spinoziste, sans être une camisole de force, ne gêne pas quelque peu dans les entournures les mouvements naturels du péripatétisme thomiste. Plusieurs scolastiques le pensent, même parmi ceux qui doivent suivre pratiquement l'ordre nouveau, qui a prévalu dans beaucoup de manuels, et qui a été adopté en beaucoup de séminaires et d'universités. Quelques maîtres réagissent effectivement, en revenant dans leurs ouvrages et leurs leçons à l'ordre classique communément suivi jusqu'au XVIIIe siècle. Ainsi procèdent son Éminence le Cardinal Mercier, le P. Gredt, le P. Hugon, M. Maritain, et ceux qui se donnent à l'étude directe d'Aristote et des commentaires de saint Thomas. La Loi nouvelle relative au doctorat en philosophie et théologie promulguée par le Saint-

Siège en 1931, énumère elle aussi dans l'ordre suivant les parties de la philosophie : Logica, Cosmologia, Psychologia, Critica, Ontologia, Theologia naturalis, Ethica et Jus naturale.

***

Nous voudrions proposer trois des principales raisons qui portent à revenir à l'ordre traditionnel :

1) l'autorité d'Aristote et de saint Thomas,

2) la nature même de notre intelligence,

3) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

I

Tout d'abord on ne saurait ici négliger *l'autorité même d'Aristote et de saint Thomas*. Pour exposer leur doctrine philosophique il convient de conserver l'ordre même qu'ils ont choisi comme le meilleur, et non pas un ordre platonicien, ou spinoziste, ou wolfien, qui pourrait en quelque sorte faire violence au mouvement naturel de leur pensée.

Or Aristote s'est élevé de la philosophie naturelle à la Métaphysique, et c'est dans cet ordre qu'il a proposé ces deux sciences. Au début de sa Physique, l. I, ch. I, il nous dit qu'une bonne méthode doit aller du plus connu au moins connu ; or ce qui est le plus connu, sinon en soi, *quoad se*, du moins pour nous, *quoad nos*, ce sont les choses sensibles dont s'occupe la philosophie naturelle, et non pas les objets purement intelligibles, existant en dehors de toute matière, ou conçus par abstraction de toute matière, dont s'occupe la Philosophie première. Aristote parle de même en beaucoup d'endroits, notamment au début de sa Métaphysique, l. I, ch. II, où il montre qu'elle est la science suprême, plus divine qu'humaine, à laquelle l'homme ne s'élève que très difficilement. De même au ch. I du l. IX de la Métaphysique, il dit qu'il va traiter de la puissance et de l'acte, non plus seulement par rapport au *devenir*, comme il l'a déjà fait dans la Philosophie naturelle, mais par rapport à *l'être* en tant qu'être, et dans toute leur universalité.

Aussi saint Thomas écrit-il *in Boetium de Trinitate*, q. 5, a. I, en parlant de la Philosophie première : « *dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire* ». De même, ibid. ad 9m : « *Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen* QUOAD NOS *aliae scientiae sunt priores. Unde ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae :* « *Ordo illius scientiae est ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio et corruptio, et motus et hujusmodi* ». Saint Thomas parle encore de même dans le *Contra Gentes*, l. I, c. 3, où il oppose la méthode philosophique qui s'élève du sensible à l'intelligible, à la méthode de la théologie, qui a pour objet premier Dieu même, connu par la révélation, et qui descend de Dieu ainsi connu aux créatures, œuvres de Dieu, pour s'achever dans la considération du retour des créatures à Dieu, fin ultime.

Cette opposition de méthode d'un traité philosophique et d'un traité théologique est particulièrement saillante, si l'on compare la philosophie naturelle, qui s'achève chez Aristote par la preuve de l'existence du

premier moteur, à la partie cosmologique de la Somme Théologique, qui débute Iª, q. 44 et 45, par l'étude de la création. Même différence entre le *de Anima* d'Aristote, commenté par saint Thomas et le traité de l'Homme dans la Somme Théologique : le *de Anima*, selon une gradation ascendante considère l'âme végétative, puis l'âme sensitive, finalement l'âme raisonnable et les grands problèmes qui se posent à son sujet, tandis que le traité de l'Homme de la Somme Théologique dès la première question aborde le problème de l'immortalité de l'âme raisonnable, image de Dieu, et celui de sa distinction spécifique avec l'ange dont le théologien a d'abord parlé selon la voie descendante. L'ordre à suivre en psychologie, dans un ouvrage de philosophie péripatéticienne, est manifestement celui du *de Anima* et non pas celui du traité théologique *de Homine ;* sans doute il est facile de faire un manuel de philosophie en transcrivant les morceaux de la Somme Théologique relatifs à l'être, à la vérité, au monde sensible, à l'âme, à Dieu, et à la morale ; mais un traité de philosophie doit être autre chose que cette juxtaposition de textes.

Le premier motif qui porte donc, sitôt après la Logique, à débuter, dans l'exposé du péripatétisme thomiste, par la philosophie naturelle, c'est l'autorité même d'Aristote et de saint Thomas, selon lesquels une bonne méthode part de ce qu'il y a de plus connu pour nous, des choses sensibles.

Sans doute, pour rendre ces choses intelligibles, il faut avoir les premiers principes rationnels, plus connus *en soi* que le sensible, mais il suffit au début d'en avoir une connaissance relativement confuse et de les considérer tels qu'ils se vérifient dans l'ordre des

choses sensibles, sans encore les envisager distinctement dans toute leur universalité, et leur portée transcendante, comme le fera Aristote au l. IVᵉ de la Métaphysique.

Cette première raison se précise par la considération de la nature même de notre intelligence.

II

Ce n'est pas seulement un fait que notre connaissance intellectuelle se porte d'abord sur les choses sensibles, et s'élève ensuite vers les choses purement intelligibles et spirituelles, mais ce fait répond à *la nature même de notre intelligence humaine*, qui selon Aristote et saint Thomas, loin d'être accidentellement unie aux sens, appartient avec eux au même tout naturel : « ex corpore et anima fit unum per se, tanquam ex materia et forma, ex potentia et actu ».

Loin d'être en soi un obstacle à notre vie intellectuelle, le corps et les sens lui sont nécessaires. Pourquoi ? Parce que, dit saint Thomas, Iª, q. 76, a. 5 : « La forme n'est pas pour la matière, mais plutôt la matière pour la forme... or l'intelligence humaine est *la dernière de toutes les intelligences* » à laquelle correspond *le dernier des intelligibles*, celui qui se trouve dans l'ombre des choses sensibles. Aussi la première donnée de notre intelligence humaine est l'être des choses sensibles, ce n'est ni Dieu[1], ni l'âme elle-même[2]. « *Primum quod intelligitur a nobis, secun-*

1. Iª, q. 88, a. 3. « Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Romanos, I : Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ».

2. Iª, q. 87, a. 1, 2, 3, 4.

dum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est.[1] » Et comme notre intelligence passe de la puissance à l'acte et du confus au distinct, ce qu'elle atteint d'abord, nous l'avons vu, en ces choses sensibles, c'est ce qu'il y a de plus général, *leur être même*, que toute autre connaissance présuppose[2].

Pour parler selon la terminologie de Cajetan : « *Primum cognitum ab intellectu nostro, cognitione actuali confusa, est ens concretum quidditati sensibili* »[3]. La première donnée de notre intelligence est l'être des choses sensibles, abstrait de l'individu sensible en lequel il se trouve, mais pas encore abstrait des prédicats génériques et specifiques de cet individu.

S'il en est ainsi, il convient manifestement en philosophie de commencer par l'étude des choses sensibles à la lumière des premiers principes rationnels connus confusément. C'est ainsi qu'Aristote commence dans sa Physique par étudier la mutation des substances corporelles, et les divers mouvements des corps ; c'est par là qu'il découvre la distinction de puissance et acte, pour résoudre les objections de Parménide contre le devenir, sans nier avec Héraclite le principe de contradiction ou d'identité. Par la même voie, c'est en philosophie naturelle, qu'il découvre la division des quatre causes. Et c'est seulement ensuite en Métaphysique qu'il généralise ces divisions, ainsi trouvées pour expliquer le devenir, et que, les considérant par rapport à l'être en tant

1. Iª, q. 88, a. 3 ; item q. 84, a. 7 ; 85, a. 8 ; 87, a. 2, ad 2.
2. Iª, q. 85, a. 3.
3. CAJETAN, *Commentum in l. de Ente et Essentia*, Procemium.

qu'être, il les applique à tout être composé et causé ; ce qui lui permet de s'élever à la connaissance métaphysique de l'existence de Dieu, Être premier et Acte Pur, d'où l'on peut redescendre pour avoir une intelligence supérieure de l'univers. La méthode est donc analytico-synthétique, ascendante puis descendante.

Si au contraire, la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum ab intellectu nostro* était Dieu, *primum ontologicum*, alors il faudrait procéder d'une manière purement *a priori*, synthétique et déductive, comme Parménide, comme Platon dans une mesure, surtout comme Spinoza, qui entreprit de déduire de Dieu, premièrement connu comme l'être substantiel unique, non seulement les attributs divins infinis, mais le monde, considéré comme un ensemble de modes finis se succédant *ab aeterno*. Ce n'est plus alors de l'ontologie mais de l'ontologisme, et de l'ontologisme panthéistique, qui subsiste dans une mesure dans celui de Malebranche et de ses disciples : Dieu seul agit, car Dieu seul est, et c'est en lui que nous connaissons toutes choses. L'être en général se confond dès lors avec l'être divin, le bien en général avec le bien divin ; par suite notre intelligence n'est plus seulement *la faculté de l'être*, mais *la faculté du divin ;* elle devrait donc être infaillible comme celle de Dieu, tout au moins comme la foi infuse. De même notre volonté serait spécifiée non plus par le bien universel, mais *immédiatement* par Dieu même, comme la charité infuse ; elle serait dès lors comme elle impeccable. — Saint Thomas dirait : cette méthode métaphysique purement *a priori* ne peut être que celle de Dieu même,

qui seul voit tout en lui-même, dans sa causalité créatrice[1].

Si au contraire la première donnée de notre intelligence, le *primum cognitum* était notre *moi* (soit notre propre pensée, le *cogito*, soit la force intérieure dont parle Leibnitz ou l'effort dont parle Maine de Biran), alors il faudrait commencer par la psychologie. Saint Thomas dirait : ce procédé de connaissance est celui qui est propre à l'intelligence naturelle des anges, qui connaissent tout d'abord leur propre nature spirituelle[2].

Il en est autrement pour nous, qui connaissons d'abord les choses sensibles. Nous devons donc d'abord considérer ce que nous manifeste l'expérience externe, sans pourtant négliger l'expérience interne, comme l'ont fait certains scolastiques, et sans prétendre bien sûr, comme l'empirisme, résoudre formellement la certitude métaphysique des premiers principes rationnels en la valeur de la sensation, qui est seulement présupposée dans l'ordre inférieur de la causalité matérielle, ou mieux « *ut materia causae* »[3].

Cette seconde raison se confirme par un grave inconvénient de la méthode contraire.

1. Cf. Iª, q. 14, a. 5 : « Deum seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ». — Il connaît les êtres possibles, en tant qu'il les peut créer, et les êtres actuels, en tant qu'il les crée librement.

2. Cf. Iª, q. 56, a. 1.

3. Cf. Iª, q. 84, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ ». Il faut en outre la lumière naturelle de l'intelligence, appelée *intellectus agens* ; cf. ibidem.

Placer l'ontologie sitôt après la logique, c'est s'exposer à laisser *inaperçu* le sens profond des thèses fondamentales de la métaphysique aristotélicienne et thomiste, surtout *le sens et la valeur de la division de l'être en puissance et acte*. Il importe en effet absolument de montrer l'origine de cette distinction, selon la méthode d'invention suivie par Aristote, lorsque voulant *expliquer* LE DEVENIR nié par Parménide et Zénon, *sans rejeter* avec Héraclite LE PRINCIPE DE CONTRADICTION OU D'IDENTITÉ, il concilia l'un et l'autre, l'être et le devenir, l'un et le multiple, non plus seulement par le *non-être* si confus dont parlait Platon, mais par LA PUISSANCE nettement distinguée, et du *possible* et de la *privation* et de l'*acte imparfait* avec lequel certains scolastiques et Leibnitz la confondront plus tard. Voilà bien ce que Wolf n'a pas vu. C'est de cette très profonde distinction de la puissance et de l'acte qu'est sorti l'hylémorphisme, la division des quatre causes, la solution des objections de Zénon contre le continu et le mouvement, la doctrine du *de Anima* sur le composé humain, sur les rapports de la faculté de connaître avec son objet, sur la liberté. C'est aussi le principe des preuves classiques de l'existence de Dieu, le fondement de l'éthique à Nicomaque (potentia dicitur ad actum, actus ad objectum ; proinde homo, ut animal rationale, debet rationabiliter agere, propter finem honestum). Bref, c'est le fondement de tout l'aristotélisme. Il importe donc souverainement de montrer comment Aristote est parvenu à cette distinction si féconde, comment l'existence de la puissance réelle, réellement distincte de l'acte, si imparfait soit-il, est pour lui la seule conciliation du principe de contradiction ou d'identité avec l'existence du devenir profond qui

atteint la substance même des êtres corruptibles.

Présenter autrement et quasi *a priori*, comme on le fait en bien des manuels, cette doctrine de la puissance et de l'acte, c'est laisser croire, ou qu'elle est tombée du ciel, ou qu'elle n'est qu'une simple traduction pseudophilosophique du langage courant, dont il resterait à établir la valeur, comme le dit M. Bergson. Il n'y a plus dès lors aucune profondeur d'analyse, on se contente de quelques définitions quasi nominales sur la puissance et l'acte, on ne voit plus bien en quoi et pourquoi la puissance diffère et du simple possible, et de la privation, et de l'acte imparfait ou de la force ou virtualité leibnitzienne, qui n'est qu'un acte empêché, et l'on se borne à énoncer sur les rapports de la puissance et de l'acte des axiomes proposés comme communément reçus dans l'École, sans voir leur véritable valeur, de laquelle pourtant tout dépend. Ce chapitre fondamental, il faut l'avouer, reste en bien des manuels, d'une grande pauvreté intellectuelle lorsqu'on le compare aux deux premiers livres de la Physique d'Aristote et au commentaire que nous en a laissé saint Thomas. On a certainement en philosophie trop négligé la méthode d'invention, fondée sur la nature même de notre intelligence, la dernière des intelligences créées.

III

Enfin ce qui invite à revenir à l'ordre traditionnel, c'est *le principe de la division aristotélicienne des sciences*. Selon ce principe, parmi les sciences spéculatives, la philosophie naturelle, la mathématique et la métaphysique sont distinctes par leur objet formel

et le point de vue spécial sous lequel elles le considèrent.

Aristote lui-même l'a montré au l. VI de la Métaphysique, ch. I, en traitant de la différente manière de définir en ces trois sciences ; saint Thomas l'a plus longuement établi *in Boetium de Trinitate*, q. 5, a. I. — La philosophie naturelle a pour objet l'*ens mobile*, *selon le premier degré d'abstraction*, c'est-à-dire qu'elle abstrait seulement de la matière individuelle, mais non pas de la matière sensible commune ; aussi considère-t-elle la mutation substantielle des êtres sensibles, la génération et la corruption, les altérations sensibles qui précèdent, le mouvement d'augmentation et le mouvement local, le temps qui en est la mesure[1].

La mathématique a pour objet l'*ens quantum*, la quantité, soit continue soit discrète, *selon le second degré d'abstraction*, c'est-à-dire qu'elle fait abstraction de la matière sensible commune, des qualités sensibles, pour ne considérer que la quantité ; par suite elle fait abstraction aussi de la substance, de la cause efficiente et de la cause finale, et il conviendrait à ce sujet de garder sa place traditionnelle à la philosophie des mathématiques.— La métaphysique enfin considère l'*être en tant qu'être*, *selon le troisième degré d'abstraction*, c'est-à-dire qu'elle fait abstraction de toute matière, pour ne considérer que le pur intelligible, soit qu'il soit réalisé, comme l'être et la sub-

1. La Philosophie naturelle ne se contente pas cependant d'expliquer *les phénomènes par les lois experimentales, mathématiquement exprimées*, mais elle les explique *par les quatre causes dans l'ordre physique*, par la matière, la forme substantielle, la fin et par la causalité efficiente des divers agents physiques subordonnés au *premier moteur*. Cf. Physique d'Aristote, l. VIII. Mais elle ne s'élève pas à considérer l'être en tant qu'être des choses sensibles, ni Dieu comme cause créatrice de leur être même, cela appartient à la métaphysique.

stance, dans les choses matérielles sans inclure la matière dans sa notion formelle, soit qu'il existe tout à fait en dehors de la matière, comme l'esprit et comme Dieu même.

De ce point de vue, il est donc faux que *la philosophie naturelle* et *la psychologie* qui traite de la vie végétative et sensitive, soient *une métaphysique spéciale*, bien que la métaphysique considère aussi les choses sensibles, mais en tant qu'être ; ainsi dans le VIIe livre de la Métaphysique il est question de la matière et de la forme, non plus par rapport au devenir, mais dans leurs rapports à l'être en tant qu'être.

Il va sans dire que la philosophie naturelle, conçue à la manière d'Aristote et saint Thomas, n'a pas à traiter de la Création, ou de la production *ex nihilo* de l'être en tant qu'être des choses sensibles, cela appartient à la Métaphysique, et il convient qu'elle en parle après avoir prouvé l'existence de Dieu, en traitant de ses rapports avec le monde. Dans beaucoup de manuels scolastiques, écrits depuis le XVIIIe siècle, on traite au contraire au début de la cosmologie de la création, avant même d'avoir prouvé l'existence de Dieu en théologie rationnelle ; c'est un autre inconvénient de l'ordre adopté depuis Wolf[1].

Il y a ainsi chez plusieurs scolastiques des deux derniers siècles une tendance à oublier ce que disait

1. On voit ainsi encore que cet ordre s'inspire beaucoup trop de Spinoza, car c'est chez lui qu'il convient de faire de la cosmologie une métaphysique spéciale, et de parler de l'origine du monde sitôt après l'ontologie, car chez lui l'ontologie s'identifie absolument, en vertu de son ontologisme panthéistique, avec la théologie rationnelle : Dieu, substance unique, étant, pense-t-il, le premier objet connu par notre intelligence, il faut ensuite en *déduire le monde*, dont l'origine sera par là même expliquée.

saint Thomas après Aristote, qu'il y a *plusieurs sciences philosophiques distinctes*. On a voulu unifier à l'excès la philosophie, et par contre on a souvent méconnu l'unité de la science théologique; on a voulu, contrairement à saint Thomas, faire autant de sciences distinctes de l'apologétique, de la dogmatique, de la théologie morale, de l'ascétique et de la mystique[1].

Il importe au plus haut point de ne pas brouiller les objets formels des sciences philosophiques ; on s'habituerait ainsi à les brouiller partout ailleurs, ce qui serait la confusion universelle. *Hoc est magnum peccatum in philosophia et in theologia, confundere objecta formalia habituum superiorum cum objectis formalibus habituum inferiorum, sive agatur de scientiis, sive de virtutibus infusis et acquisitis.* Cela conduirait à confondre l'intelligible avec le sensible (sensualisme, empirisme), et à confondre aussi l'ordre des vérités surnaturelles avec celui des vérités naturelles (naturalisme).

On objectera peut-être que la philosophie naturelle et les autres sciences philosophiques *dépendent* de la philosophie première ou métaphysique, que, par suite, c'est la métaphysique qui doit être proposée la première.

Ce serait vrai si ces sciences philosophiques étaient *proprement subalternées* à la métaphysique, comme l'optique à la géométrie, mais il n'y a ici qu'une

1. S. Thomas a très nettement dit, I^a, q. 1, a. 3, ad 2^m : « Nihil prohibet, inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali... Unde... ea quæ in *diversis scientiis philosophicis* tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia ; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium ».

subalternation improprement dite[1]. Tandis qu'en effet l'optique procède des conclusions de la géométrie et n'a pas de principes propres, la philosophie naturelle a ses principes propres évidents par eux-mêmes, *per se nota ;* par exemple, à propos du mouvement physique, les principes : « tout changement demande un sujet », « tout ce qui est mû est mû par un autre ». Cependant ces principes de la philosophie naturelle peuvent être considérés d'un point de vue supérieur et plus universel, alors ils s'appliquent au changement dans toute son universalité et même aux mouvements de l'esprit, mouvements de l'intelligence et de la volonté. Aussi ces principes sont-ils défendus en dernière analyse par la métaphysique, « secundum resolutionem ad altiores notiones et universaliora principia » au moins par réduction à l'absurde.

La métaphysique a ainsi une *priorité de dignité et de certitude* sur les autres sciences philosophiques dont elle défend les principes, mais elle n'a pas pour cela une *priorité de temps*, comme la géométrie sur l'optique. Il suffit, pour les recherches de la philosophie naturelle, d'avoir la métaphysique implicite du sens commun, qui est une ontologie rudimentaire, puisqu'il atteint confusément les premières lois de l'être qui sont aussi les premiers principes rationnels[2].

Il n'y a là aucun cercle vicieux, mais comme le dit saint Thomas, « des effets sensibles nous nous élevons

1. Cf. I Post. Anal., lect. 25 et 41 sancti Thomæ. — Iª, q. 1, a. 2, et P. Gredt, Elementa Philosophiæ, T. I, 205.

2. Cf. Iª, q. 79, a. 8 : « Ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis, vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat ».

à la connaissance des causes, qui nous apprennent le pourquoi de ces effets »[1].

Quelques-uns concèdent tout ce que nous venons de dire, si l'on parle de l'ordre d'invention ou de recherche, mais non pas s'il est question de l'*ordre de doctrine* ou d'enseignement, qui serait, pensent-ils, l'inverse du précédent.

A cela il faut répondre, pensons-nous : l'ordre d'enseignement, *via doctrinae*, n'est inverse de celui d'invention que s'il est purement synthétique ou déductif, comme peut-être en mathématique. Mais en philosophie, l'ordre d'enseignement, pour les raisons que nous avons dites, ne peut être purement synthétique ou déductif, il est analytico-synthétique. Étant donnée la nature de notre intelligence, qui connaît d'abord l'être des choses sensibles, la philosophie doit, même dans l'enseignement, commencer par l'étude analytico-synthétique des êtres sensibles, parvenir ensuite à la connaissance de l'être en tant qu'être, principe de la synthèse proposée par la métaphysique générale, et finalement s'élever à Dieu, principe suprême de la synthèse universelle : « Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum... *In via vero judicii*, per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus et secun-

1. S. Thomas, *in Boetium de Trinitate*, q. 5, a. I, ad 9m : « Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa (prima philosophia) supponit ea quæ in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet : quia principia quæ accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quæ primus philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota... et sic non est circulus vitiosus. Præterea *effectus sensibiles* ex quibus procedunt naturales demonstrationes sunt *notiores quoad nos* in principio ; sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparet nobis *propter quid* illorum effectuum... Et inde est quod Boetius ponit ultimo scientiam divinam, quæ est ultima *quoad nos* ».

dum rationes aeternorum temporalia disponimus »[1].

En cela la méthode analytico-synthétique de la philosophie diffère de la méthode synthétique de la théologie, qui descend de Dieu, connu par révélation, pour retourner à lui, selon le plan même de la Somme Théologique. Ce fut précisément l'erreur de Spinoza, et dans une mesure de Wolf, d'appliquer à la philosophie la méthode purement synthétique et déductive des mathématiques, méthode qui contribua à porter l'auteur de l'Éthique à nier l'existence des deux causes que la mathématique ne considère pas : la cause efficiente proprement dite (ou extrinsèque) et la cause finale ; ce qui était du même coup nier la création, la liberté divine et la Providence.

Telles sont les trois raisons principales qui portent à revenir à l'ordre classique des diverses sciences philosophiques : 1) l'autorité des Maîtres traditionnels, 2) la nature de notre intelligence, 3) le principe de la division aristotélicienne des sciences.

***

De ce point de vue, la Critique de la connaissance est replacée là où l'a mise Aristote au IV[e] livre de la Métaphysique, c'est-à-dire au début de la Métaphysique générale, après l'étude psychologique de la sensation et de l'intellection, contenue dans le *de*

1. S. Thomas, I[a], q. 79, a. 9. — La *via judicii* est celle du jugement doctrinal fondé sur les suprêmes raisons des choses, celle de la Sagesse qui juge de tout par la Cause première et la Fin ultime. C'est l'ordre synthétique, qui suit l'analyse approfondie, et donne une vue d'ensemble sur toutes choses. — Il y a aussi une autre *via judicii* notée par saint Thomas I[a], q. 79, q. 8, celle de la reflexion critique qui remonte des conclusions aux premiers principes rationnels : «resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. »

Anima. Avant de se demander quelle est la valeur ontologique de l'intelligence, il faut savoir en effet du point de vue psychologique *ce qu'est* l'intelligence, quel est son objet propre, distinct de celui des sens externes et internes[1]. Alors seulement on peut, sinon démontrer directement que l'intelligence est capable d'atteindre *l'être*, du moins le montrer par l'explication des termes, et réfuter les objections agnostiques qui prétendent établir qu'elle ne saurait dépasser le phénomène subjectif ; l'étude métaphysique du phénomène ou de l'apparence montre qu'il n'en est rien et qu'une « illusion naturelle » est un non-sens et non pas un principe d'explication. La critique de la connaissance intellectuelle apparaît ainsi comme une partie de la Métaphysique, c'est la *Métaphysique critique* distincte de la Logique, car elle porte déjà sur *l'être en tant qu'être extramental*, sinon en lui-même, du moins en tant qu'il est *connaissable* ou accessible à notre intellect.

La Logique, qui porte au contraire sur *l'être de raison*, sur l'ordre à mettre dans nos concepts subjectivement, doit être exposée au début, comme l'a fait Aristote dans l'Organon, pour la raison expliquée par saint Thomas : « Res, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi

1. Avant d'aborder la critique de la valeur de la connaissance, il faut savoir psychologiquement *ce qu'est* le connaissant, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*. Il faut savoir que le connaissant diffère du non-connaissant à raison de son *immatérialité*, qui lui permet non pas seulement de *devenir autre*, mais *de devenir* d'une certaine manière immatérielle *les autres êtres*, *fieri aliud a se*. Cf. I[a], q. 14, a. 1. Nous nous sommes plus longuement expliqué sur ce point dans la *Revue Néo-scolastique* de Louvain, Nov. 1923, p. 420-430. « *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se.* »

principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boetium in Comm. super Porphyrium non tam est scientia, quam *scientiae instrumentum* ».

Pour prendre position en logique contre l'empirisme nominaliste, qui nie l'existence en nous de la connaissance de l'*universel*, et par suite le fondement de l'induction et la valeur du syllogisme réduit à une tautologie, il suffit de quelques préliminaires psychologiques sur les trois opérations de l'esprit, appréhension, jugement, raisonnement ; préliminaires à justifier plus tard, 1° en psychologie et 2° en Métaphysique dans la Critique de la connaissance.

Ici encore en logique il conviendrait de revenir davantage à l'ordre même d'Aristote, fondé précisément sur la distinction des trois opérations de l'esprit, l'ordre de l'Organon, c'est-à-dire : les Catégories, le Perihermeneias, les Premiers Analytiques et les Seconds Analytiques[1].

Il conviendrait surtout d'emprunter à ce dernier ouvrage livre II (commentaire de saint Thomas, lect. 14 à 17), tout ce qui concerne la recherche méthodique des définitions, le *verus modus venandi quod quid est*, la chasse du *quod quid est* à définir par le genre et la différence spécifique, ou le passage de

1. Il importe particulièrement de garder la distinction des *Premiers* et des *Seconds Analytiques*, et même des *Topiques*, qui considèrent successivement : 1) *le syllogisme formel, quant à la conséquence légitime*, abstraction faite de la vérité de la conclusion, 2) *le syllogisme en matière scientifique* ou *démonstration*, 3) *le syllogisme en matière probable* et *les sophismes*. — La valeur *ontologique* de la démonstration scientifique n'est définitivement examinée qu'en Métaphysique critique ; cf. Metaph., l. IV.

l'idée abstraite confuse *(quid nominis)*, qui dirige cette *venatio*, à l'idée distincte, exprimée dans la bonne définition *(quid rei)*, qui est elle-même le fondement de la démonstration des propriétés[1]. Il faudrait de la sorte procéder à une refonte de beaucoup de définitions courantes chez les modernes. — On a déjà ainsi à la fin de la logique une certaine défense de la valeur de la raison naturelle et de ses principes premiers, en attendant la critique approfondie qui ne se peut faire qu'au début de la Métaphysique.

Tel nous paraît être l'ordre dans lequel il convient de proposer les diverses sciences philosophiques, pour être vraiment fidèle aux principes du péripatétisme thomiste sur la genèse de nos connaissances et sur les rapports de la double voie dont a parlé si souvent saint Thomas : *via inventionis* et *via judicii*, l'ordre analytique d'invention et l'ordre synthétique de la vue d'ensemble qui ne peut s'obtenir qu'au terme même de la recherche, au point culminant de la pensée philosophique.

Nous voyons mieux ainsi quelle est la finalité de l'intelligence, comment elle passe du connu à l'inconnu. Elle connaît sa propre finalité : juger conformément à la nature et à l'existence des choses et s'elever à leur Cause première et à leur Fin ultime.

1. On verrait mieux ainsi comment la *logique générale* a sa valeur en elle-même, indépendamment de la méthode particulière de telle ou telle science spéciale. Il convient cependant de parler de la méthode particulière des différentes sciences, comme Aristote l'a fait lui-même au livre VI de la Métaphysique en distinguant les trois degrés d'abstraction, mais ce ne peut être là qu'une application des principes de la logique générale, qui doit être d'abord considérée en elle-même. Il convient aussi de faire une place à la *logistique* en montrant ses rapports avec la logique générale.

CHAPITRE V

LA FINALITÉ DE LA VOLONTÉ ET SON RÉALISME

Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu ?

Nous avons vu les rapports intimes du réalisme métaphysique ou de l'intelligence avec le principe de finalité ; il y a des rapports non moins étroits entre ce principe et le réalisme spécial de la volonté.

Saint Thomas a montré (Iª, q. 2, a. 3, 4ª via) comment notre esprit s'élève par la considération des degrés de perfection que nous constatons autour de nous, des degrés de vérité, de noblesse, de beauté et de bonté à la Vérité suprême, à la Beauté et à la Bonté suprêmes. Le principe qui permet de nous y élever est pour lui celui-ci : « *Le plus et le moins parfait* se disent *de différents êtres*, selon qu'ils s'approchent plus ou moins de l'Être qui est cette perfection même ». Le Saint Docteur nous fait mieux entendre le sens et la valeur de ce principe en nous l'expliquant ainsi dans le de Potentia, q. III, a. 5 : « Si aliquid *unum* communiter *in pluribus* invenitur, oportet quod *ab alia una causa* in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune *utrique ex seipso* conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur ; et diversitas causarum diversos effectus producit... (Insuper) cum *aliquid*

invenitur a pluribus *diversimode participatum*, oportet quod *ab eo* in quo perfectissime invenitur, attribuatur *omnibus illis in quibus imperfectius invenitur*.. Si enim unicuique eorum *ex seipso* illud conveniret non esset ratio cur perfectius in uno quam in altero inveniretur ».

En d'autres termes comme il est dit dans la Somme Théologique Iª, q. 3, a. 7 : « Quae secundum se *diversa* sunt, non conveniunt *in aliquod unum* nisi per aliquam causam adunantem ipsa ». *La multiplicité des êtres*, qui se ressemblent par *une même perfection* comme la bonté, ne suffit pas à rendre compte de cette unité de similitude qui est en elle : le multiple, comme le disait Platon, ne peut rendre raison de l'un. Et de plus *aucun* des êtres qui possèdent cette perfection à un *degré imparfait* ne suffit à en rendre compte, car chacun est un composé de cette perfection et de la capacité restreinte qui la limite, et, comme tout composé, il demande une cause : « quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa ». Ce composé *participe* à cette perfection, il l'a reçue et il n'a pu la recevoir que de Celui qui est cette Perfection même, dont la notion n'implique aucune imperfection.

Cette doctrine devient, au point de vue moral, singulièrement vivante en nous rappelant que *plus nous constatons nos limites*, celles de notre sagesse et de notre bonté, plus nous devons penser à Celui qui est la Sagesse même et la Bonté même. Le multiple ne s'explique que par l'un, le divers que par l'identique, le composé que par le simple, l'imparfait mêlé d'imperfection que par le Parfait, pur de toute imperfection.

Cette preuve de l'existence de Dieu en contient implicitement une autre que saint Thomas développe ailleurs I^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 8, en montrant que la béatitude ou le vrai bonheur, que l'homme désire naturellement, ne peut se trouver dans aucun bien limité ou restreint, mais seulement en Dieu connu au moins de façon naturelle, et aimé efficacement par-dessus tout. Il démontre que la béatitude de l'homme ne peut être ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans le pouvoir, ni dans aucun bien du corps, ni dans un bien de l'âme comme la vertu, ni dans aucun bien limité. La démonstration qu'il donne de ce dernier point tient à la nature même de notre intelligence et de notre volonté : « *Impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.* Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid desiderandum. *Obiectum autem voluntatis*, quae est appetitus humanus, *est universale bonum*, sicut obiectum intellectus *est universale verum*. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed *solum in Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest.. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit. »

N'y a-t-il pas là, dans le *désir naturel* du bonheur, une preuve de l'existence de Dieu souverain bien, preuve implicitement contenue dans la 4^{a} via de saint Thomas dont nous parlions à l'instant, mais qui s'explicite par le *principe de finalité* « tout agent agit pour une fin ; un désir naturel ne peut être vain ». La valeur métaphysique de ce principe serait-elle moins certaine que celle du principe de causalité

efficiente ? N'est-elle pas aussi certaine avant même d'avoir prouvé l'existence de Dieu, puisqu'il ne peut y avoir d'efficience et même de désir sans finalité ?

Plusieurs de ceux qui ont écrit dernièrement sur ce sujet ne paraissent pas avoir assez remarqué que, si l'on ne saurait admettre *le réalisme absolu des ontologistes*, qui transforment cet argument en une prétendue intuition intellectuelle de Dieu, il faut éviter aussi de tomber dans *le nominalisme*, qui niant la valeur métaphysique du principe de finalité, ne reconnaît à cet argument aucune portée, à moins qu'il ne se transforme en l'expérience religieuse dont parlent les modernistes. Mais entre ces erreurs extrêmes et au-dessus d'elles, il y a le *réalisme mesuré* d'Aristote et de saint Thomas, qui montre la valeur ontologique et absolument universelle du principe de finalité, avant même qu'on ait prouvé l'existence de Dieu, et pour nous conduire à lui[1].

1. Cette preuve de l'existence de Dieu par le désir naturel a été exposée d'une façon profonde par le Père GARDEIL, *Revue Thomiste*, 1898 et 1899 : *L'Action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives*, articles qui auraient mérité d'être réunis en volume. Nous l'avons exposé aussi sous une forme moins développée : *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 302-308, en montrant qu'elle diffère du tout au tout selon qu'on admet ou qu'on n'admet pas la valeur ontologique et absolument universelle du principe de finalité sur lequel elle repose. Dans le second cas elle conduit à une certitude objectivement insuffisante, et c'est sous cette forme que la présentent les modernistes et ceux qui admettent la philosophie de l'action.

Plus récemment le P. ROLAND-GOSSELIN a bien défendu la même preuve dans un article de la *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, avril 1924, p. 162-173 : *Le désir naturel du bonheur et l'existence de Dieu.* Pour répondre à des objections du P. Manser contre une formulation particulière de cette preuve donnée par le P. Gredt, formulation notablement différente de la nôtre, le P. Roland-Gosselin insiste à bon droit sur ceci : tandis que le vrai est formellement dans l'esprit qui juge en conformité avec les choses, *le bien est dans les choses*, et le désir naturel se porte sur un bien réel.

Voyons donc 1° quel est le fait d'où part cette preuve ; 2° quel est le principe sur lequel elle repose ; 3° quel est le terme auquel elle aboutit, ce qu'elle exige et ce qu'elle n'exige pas.

I

Le fait, point de départ de cette preuve.

On peut s'élever au Bien suprême, source d'un bonheur parfait et sans mélange, en partant soit des *biens imparfaits* subordonnés, soit du *désir naturel* que ces biens ne parviennent pas à satisfaire.

Si l'on part des biens finis, limités, que l'homme est naturellement porté à désirer, on constate bien vite leur imperfection : qu'il s'agisse de la santé, des plaisirs du corps, des richesses, des honneurs, du pouvoir, de la gloire, de la connaissance des sciences, on est bien obligé de constater que ce sont là *des biens qui passent*, des biens fort *imparfaits et limités*. Or, comme nous le disions, l'imparfait ou *le bien mêlé d'imperfection* n'est qu'un *bien participé* par une capacité restreinte qui le reçoit, un bien qui suppose le bien pur, sans mélange de son contraire, comme la sagesse mêlée d'ignorance et d'erreur n'est qu'une sagesse participée qui suppose la Sagesse même. C'est l'aspect métaphysique de l'argument, c'est la dialectique de l'intelligence par voie de causalité à la fois exemplaire et efficiente.

Mais la preuve dont nous parlons devient plus vive, plus convaincante, plus prenante, si nous partons *de notre désir naturel du bonheur* que tous nous ressentons si vivement en nous. C'est l'aspect psychologique et moral de l'argument ; c'est la dialectique de l'amour, fondée sur celle de l'intelligence, qui procède soit par voie de causalité efficiente (productrice ou ordonnatrice), soit par voie de causalité finale[1]. Ce sont les deux causes extrinsèques, aussi nécessaires l'une que l'autre et même la fin est la première des causes. Et Aristote (Mét., l. XII, c. 7) a mieux vu la causalité finale de Dieu, Acte pur, que sa causalité efficiente, soit productrice, soit ordonnatrice[2].

Saint Thomas (Ia-IIae, q. 2, a. 7 et 8), à la suite d'Aristote et de saint Augustin, insiste sur ce fait, que *l'homme désire naturellement être heureux*, et comme son intelligence, très supérieure aux sens et à l'imagination de l'animal, connaît, non seulement *tel bien* particulier, délectable ou utile, tel aliment, tel remède, mais *le bien en général (universale in praedicando)*, ce qui constitue le bien comme tel, le désirable quel qu'il soit, il s'en suit que l'homme, tendant, non pas vers *l'idée abstraite du bien*, mais vers le *bien réel qui est dans les choses*, ne peut trouver sa *vraie béatitude* en *aucun bien fini ou limité*, mais seulement dans le *Souverain Bien (bonum universale in essendo et in causando)*[3].

Il est impossible que l'homme trouve le vrai bon-

1. Cf. Ia-IIae, q. 1, a. 4 : Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae « *Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum* ex quacumque parte... *Si non esset ultimus finis, nihil appeteretur*, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis ».

2. Si au lieu de considérer seulement *la fin* de ce désir naturel, on considérait *son ordination* à cette fin, ordination qui demande une *Cause efficiente ordonnatrice*, (ordinans vel imperans movet ut agens non ut finis), alors l'argument se rattacherait à la *Va via* de saint Thomas *ex ordine mundi:* « omnis ordinatio praesupponit ordinatorem ». En ce sens l'ordination passive de notre volonté au bien honnête, au bien moral, supérieur au délectable et à l'utile, présuppose un Ordonnateur suprême, ou l'obligation morale, manifestée par le remords ou par la paix du devoir accompli, suppose un Législateur suprême. Nous avons montré plus haut, Ire Partie, ch. V, à la fin, le fondement de cette preuve.

3. Cf. Cajetan in Iam-IIae, q. 2, a. 7.

heur, qu'il désire naturellement, en aucun bien limité, car son intelligence *constatant aussitôt* LA LIMITE, conçoit un bien supérieur, et naturellement la volonté le désire.

C'est là un fait profondément noté par saint Augustin dans ses Confessions I, 1, lorsqu'il dit : Notre cœur, Seigneur, reste toujours dans l'inquiétude, l'insatisfaction, tant qu'il ne se repose pas en toi : « *Irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine* ».

Qui d'entre nous n'a constaté ce fait dans sa vie profonde. Si nous sommes malades, nous désirons naturellement la santé, comme un grand bien, et dès que nous sommes guéris, si heureux soyons-nous de notre guérison, nous constatons que la santé ne suffit pas à notre bonheur, et qu'elle ne donne pas la paix de l'âme ; on peut être en parfaite santé, et accablé de tristesse. — Il en est de même des plaisirs des sens : loin de suffire à nous donner le bonheur, pour peu qu'on en abuse, ils jettent dans le désenchantement et le dégoût, parce qu'aussitôt notre intelligence, qui conçoit le bien universel et sans limite, nous dit : cette délectation sensible, qui t'attirait tout à l'heure, tu vois, maintenant que tu l'as obtenue, qu'elle est la pauvreté même, et incapable de satisfaire le vide profond de ton cœur, incapable de répondre à ton désir du bonheur.

Il en est de même des richesses, et des honneurs, souvent tant désirés ; dès qu'on les a, on voit que les satisfactions qu'ils nous donnent sont terriblement passagères et superficielles, incapables elles aussi de combler le vide de notre cœur ; notre intelligence nous dit : toutes ces richesses et ces honneurs ne sont encore qu'un pauvre bien fini, de la fumée, que le moindre vent dissipe.

Il faut en dire autant du pouvoir, de la gloire, car celui qui s'élève sur la roue de la fortune, à peine est-il arrivé au sommet, qu'il commence à redescendre, il doit faire place à d'autres, il sera bientôt un astre qui s'éteint. Et même si les plus fortunés gardent quelque temps le pouvoir et la gloire, ils ne peuvent y trouver *le vrai bonheur*, mais souvent ils y trouvent tant d'inquiétudes et d'ennuis, qu'ils aspirent à se retirer de tout.

Il faut en dire autant de la *connaissance des sciences ;* ce n'est là qu'un bien fort limité : *le vrai*, fût-il complet et sans mélange d'erreur, est le bien de l'intelligence, *mais il n'est pas le bien de tout l'homme ;* en dehors de l'intelligence, le cœur, la volonté ont aussi leurs besoins spirituels profonds, et s'ils ne sont pas satisfaits, il n'y a point de vrai bonheur.

Le trouverons-nous dans une *amitié très pure et très haute ?* Elle nous apportera certes de grandes joies, parfois très intimes, bien sûr ; mais nous avons une intelligence qui conçoit le bien universel, sans limite, et ici aussi elle ne tardera pas à constater que cette amitié très pure et très haute n'est encore qu'un bien fini. On se rappellera le mot de Sainte Catherine de Sienne : « Voulez-vous pouvoir vous désaltérer longtemps à cette coupe d'une véritable amitié, laissez-la sous la source d'eau vive, autrement vous l'aurez bien vite épuisée, elle ne pourra plus répondre à votre soif ». Si elle y répond, c'est que la personne aimée devient *meilleure*, et pour le devenir elle a besoin de recevoir une bonté nouvelle d'une source supérieure.

Même s'il nous était donné de voir un ange, de le voir immédiatement dans sa beauté suprasensible, purement spirituelle, nous serions d'abord émer-

veillés ; mais notre intelligence, qui conçoit le bien universel et sans limite, ne tarderait pas à nous dire : ce n'est là encore qu'un bien fini, et par là-même très pauvre en comparaison du Bien-même, sans limite, et sans mélange d'imperfection.

II

Le principe sur lequel repose la preuve.

Ce désir naturel du bonheur, que nous portons tous en nous, ne peut-il donc pas être satisfait ?

Se peut-il qu'un désir NATUREL *soit vain, chimérique, sans aucun sens, sans aucune portée.*

On comprend qu'un désir né d'une fantaisie de l'imagination ou d'une erreur de la raison, comme le désir d'avoir des ailes, soit chimérique. Mais un désir fondé sur la nature et immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucun jugement conditionnel, comment le serait-il ? Le désir du bonheur n'est pas une simple velléité conditionnelle, il est inné ou immédiatement fondé sur la nature, qui est quelque chose de stable, de ferme, qui se retrouve chez tous les hommes de tous les pays et de tous les temps. Bien plus, c'est la nature même de notre volonté, qui, avant tout acte, est une faculté appétitive du bien dans son universalité.

La nature de notre volonté pas plus que celle de notre intelligence ne peut être le résultat du hasard, d'une rencontre fortuite, puisque notre volonté, comme notre intelligence, est un principe d'opération tout à fait simple, et nullement composé d'éléments divers que le hasard aurait pu réunir.

Le désir naturel de cette volonté peut-il être chimérique ?

Déjà le désir *naturel* des êtres inférieurs à nous n'est pas vain, comme le remarque du point de vue expérimental le naturaliste. Le désir naturel de l'herbivore est de trouver de l'herbe, et il la trouve ; celui du carnivore est de trouver de la chair à manger, et il la trouve. Le désir naturel de l'homme est d'être heureux et le vrai bonheur ne se trouve de fait et ne peut se trouver en aucun bien limité ; ce vrai bonheur est-il introuvable ? Le désir naturel de l'homme serait-il donc trompeur, sans finalité, alors que le désir naturel des êtres inférieurs n'est pas vain ?

Mais il n'y a pas là seulement un argument de naturaliste, fondé sur l'expérience et l'analogie de notre désir naturel avec celui des êtres inférieurs. Il y a là un argument métaphysique fondé sur la certitude métaphysique de la nécessité et de la valeur ontologique du principe de finalité.

La considération de ce principe et du désir naturel ne vient-elle pas nous montrer ce qui est contenu en cette remarque profonde de saint Thomas I^{a}, q. 2, a. 1, ad 1 : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter notum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : *homo enim naturaliter desiderat beatitudinem*, et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere *Deum esse*, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens : multi enim perfectum hominis bonum, quod est *beatitudo*, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud ». Mais maintenant, dans cette preuve, nous écartons ces erreurs

par la considération de ce désir naturel, de sa finalité et par celle de l'insuffisance des biens qui passent.

Si le désir naturel du vrai bonheur est chimérique, c'est toute l'activité humaine, inspirée par ce désir, qui serait sans finalité, sans raison d'être, contraire à ce principe nécessaire et évident : « *Tout agent agit pour une fin* ». Pour entendre la vérité de ce principe, ainsi formulé par Aristote, il suffit de comprendre ses termes : Tout agent quel qu'il soit, conscient ou inconscient, *tend* à quelque chose de *déterminé* qui lui convient. Or la fin est précisément le bien déterminé auquel tend l'action d'un agent, ou le mouvement d'un mobile.

Ce principe de soi évident pour qui entend le sens des mots *agent* et *fin*, se démontre aussi par l'absurde, car autrement, dit saint Thomas (Ia-IIae, q. 1, a. 2), « il n'y aurait pour l'agent, *aucune raison d'agir*, plutôt que de ne pas agir, et aucune raison D'AGIR AINSI, plutôt qu'autrement », de *désirer ceci* plutôt qu'autre chose[1].

S'il n'y avait pas de finalité naturelle, si tout agent naturel n'agissait pas pour une fin, il n'y aurait au-

1. En critiquant cette démonstration par l'absurde du principe de finalité et celle aussi du principe de causalité efficiente, le P. PICARD (*Le Problème critique fondamental. Archives de Philosophie*, I, II, 61) n'a pas compris *qu'il ne s'agit pas de* « déduire *ou tirer ces principes de celui de contradiction* », mais de montrer que leur *négation* conduit à *nier* le principe de contradiction, ce qui est tout différent. La démonstration par l'absurde est *indirecte* et ne donne pas l'évidence intrinsèque comme la démonstration directe et ostensive qui fournit un moyen terme. La démonstration par l'absurde ou par l'impossible empêche seulement de nier *vi absurdi illati*, cf. notre ouvrage *Dieu*, 5e éd., p. 171, 185, 329 ss. Le P. Picard ne doit-il pas admettre lui-aussi qu'un *être contingent incausé* est impossible ou *absurde*, et de même un désir ou une tendance sans finalité? Si on le niait, on arriverait au nominalisme absolu. Toute l'École à la suite de saint Thomas IIa-IIae, q. 1, a. 7, affirme que les premiers principes ne se peuvent nier sans nier celui de contradiction.

cune raison pour l'œil de voir au lieu d'entendre ou de savourer, pour les ailes de l'oiseau de le faire voler au lieu de le faire marcher ou nager, pour l'intelligence aucune raison de connaître plutôt que de vouloir. Alors tout deviendrait sans raison d'être et serait inintelligible. Il n'y aurait aucune raison pour la pierre de tomber au lieu de monter, aucune raison pour les corps de s'attirer au lieu de se repousser et de se disperser en détruisant toute l'harmonie de l'univers.

Le principe de finalité a une nécessité et une valeur ontologique qui ne sont pas moins certaines que celles du principe de causalité efficiente « tout ce qui arrive et tout être contingent exige une cause efficiente » et en dernière analyse tout ce qui arrive exige une cause efficiente, non causée, qui soit son agir, son action, et donc qui soit son existence même, puisque l'agir suit l'être, et le mode d'agir le mode d'être.

Ces deux principes de causalité efficiente et de finalité sont *également certains*, d'une certitude non seulement physique, mais métaphysique, avant que nous ayons démontré l'existence de Dieu. Et même l'efficience ne se conçoit pas sans la finalité, elle serait, nous venons de le voir, sans raison d'être, et donc inintelligible.

***

Le terme auquel aboutit la preuve.

Notre désir naturel du bonheur a donc une finalité ; il tend vers un *bien*. Serait-ce seulement vers un bien

irréel, ou vers un bien réel mais inaccessible ?

Tout d'abord ce bien, auquel tend notre désir naturel, n'est pas seulement une *idée* de notre esprit, car comme l'a dit plusieurs fois Aristote, tandis que le vrai est formellement dans l'esprit qui juge, le bien est formellement dans les choses. Lorsque nous désirons la nourriture, il ne suffit pas d'en avoir l'idée ; ce n'est pas l'idée du pain qui nourrit, mais le pain lui-même. Et donc le désir naturel de la volonté, fondé non pas sur l'imagination ou l'égarement de la raison, mais sur la nature même et de l'intelligence et de la volonté, tend non pas vers l'idée du bien, mais vers un bien réel ; autrement ce n'est plus un désir, et surtout un désir naturel.

On dira peut-être que l'idée universelle de bien nous porte à chercher le bonheur dans la *collection* ou la *succession* de tous les biens finis, qui nous attirent : santé, plaisirs du corps, richesses, honneurs, joie de la connaissance scientifique, de l'art, de l'amitié. Ceux qui dans une course folle veulent jouir de tous les biens finis soit simultanément, soit du moins successivement, semblent penser un moment que c'est là le vrai bonheur.

Mais l'expérience et la raison nous détrompent. Le vide du cœur subsiste toujours, manifesté par l'ennui ; et l'intelligence nous dit que la collection même simultanée de tous ces biens finis et mêlés d'imperfection ne peut pas plus constituer le Bien même, conçu et désiré par nous, qu'une multitude innombrable d'idiots ne saurait valoir un homme de génie.

La quantité ne fait rien à l'affaire ; il s'agit ici de *la qualité du bien;* même si l'on multipliait à l'infini tous les biens finis, ils ne constitueraient

pas le Bien pur, sans mélange, que notre intelligence conçoit, et que par suite notre volonté désire. C'est là la raison profonde de l'ennui qu'éprouvent les mondains, qu'ils traînent sur toutes les plages du monde ; ils se portent vers une créature, puis vers une autre, et ainsi de suite, sans qu'ils soient jamais vraiment satisfaits, et *véritablement heureux.*

*
* *

Mais alors, si notre intelligence est capable de concevoir le bien universel ou sans limites, notre volonté, éclairée par elle, a aussi une *amplitude et une profondeur illimitée,* et son désir naturel, qui appelle non pas l'idée du bien, mais un bien réel, peut-il être *vain, et chimérique ?*

Ce désir naturel, fondé, non pas sur notre imagination, mais sur notre nature, est ferme et immuable comme celle-ci. Il ne peut pas être plus vain que le désir de l'herbivore, que celui du carnivore ; il ne peut pas être plus vain, que l'ordination naturelle de l'œil à la vision, de l'ouïe à l'audition, de l'intelligence à la connaissance. Et alors, si ce désir naturel du bonheur ne peut être *vain,* et s'il ne peut trouver de satisfaction dans aucun bien fini, ni dans la collection des biens finis, il faut dire de toute nécessité qu'il existe un Bien pur, sans mélange, le Bien même ou le Souverain Bien, seul capable de répondre à notre aspiration ; *autrement l'amplitude universelle de notre volonté serait une absurdité psychologique,* une chose radicalement inintelligible, sans raison d'être.

*
* *

La forme et la force de la preuve.

Cette preuve de l'existence de Dieu, souverain Bien, par le désir du bonheur revient donc à ceci en énonçant d'abord le principe qui est sa majeure.

Un désir naturel, et non pas fondé sur l'imagination ou l'égarement de la raison, *ne peut être vain, chimérique*, tendre à un bien irréel ou inaccessible. Car il tendrait à la fois vers quelque chose et vers rien, contrairement au principe de finalité : « tout agent agit pour une fin ». Ce principe n'aurait plus aucune valeur métaphysique certaine avant d'avoir prouvé l'existence de Dieu. En réalité, sa nécessité et sa certitude métaphysique sont égales à celles du principe de causalité efficiente ; bien plus l'efficience ne peut se concevoir sans finalité, autrement elle n'aurait aucune direction déterminée, elle ne tendrait vers rien, et ne produirait rien.

Enfin le principe de finalité n'est pas seulement vrai des tendances et désirs qu'on *voit* se réaliser, mais aussi des désirs *naturels* dont la *réalisation n'apparaît pas encore ;* car ce principe n'est pas seulement une loi empirique, comme : la chaleur dilate le fer, mais une loi métaphysique qui énonce et ce qui est et *ce qui doit être* sous peine d'absurdité : la tendance proprement naturelle, immédiatement fondée sur la nature d'une chose, surtout sur la nature de notre esprit, ne peut être vaine, ou chimérique. Autrement la tendance de notre intelligence à connaître le vrai pourrait être également trompeuse, illusoire, et notre intelligence ne pourrait s'assurer de la vérité de son jugement par réflexion sur la

nature de son acte et sur sa nature à elle, *faite pour se conformer aux choses*, comme le dit saint Thomas[1]. L'intelligence voit dans sa nature même sa propre finalité essentielle (c'est capital en épistémologie), elle voit aussi dans la nature de la volonté la finalité de celle-ci.

Or (c'est la mineure de la preuve) *tout homme désire naturellement être heureux*, et l'expérience comme la raison montrent que *le vrai bonheur ne se trouve en aucun bien limité ou fini*, car, notre intelligence concevant le bien universel et sans limites, l'amplitude naturelle de notre volonté, éclairée par l'intelligence, est elle-même sans limites.

De plus il s'agit ici non pas d'un désir conditionnel et inefficace comme celui de la vision béatifique, fondé sur ce jugement conditionnel : cette vision serait la béatitude parfaite pour moi, s'il est possible que j'y sois élevé et si Dieu voulait bien m'y élever[2]. Il s'agit

1. Cf. *de Veritate*, q. 1, a. 9 : « Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest *nisi cognoscatur natura principii activi*, quod est intellectus, *in cuius natura est ut rebus conformetur* ». C'est la finalité essentielle de l'intelligence.

2. Nous nous sommes longuement expliqué sur ce point ailleurs, *de Revelatione*, c. XII, édition en deux volumes récemment réimprimée. Nous avons montré avec la plupart des thomistes que cette *velléite naturelle* de voir Dieu *sicuti est* donne bien un fort *argument de convenance* qui montre *la possibilité* de notre élévation surnaturelle à la vision béatifique, mais qui ne la démontre pas rigoureusement. La raison par ses seules forces ne peut démontrer ni l'existence, ni la possibilité des mystères surnaturels *quoad substantiam* vel *essentiam*, car ils sont aussi surnaturels *quoad cognoscibilitatem*. Nous montrons sans doute que nul ne peut prouver l'impossibilité de la *vision béatifique*, mais nous ne pouvons pas non plus en démontrer rigoureusement la possibilité par la seule raison, pas plus que nous ne pouvons démontrer ainsi la possibilité de la grâce sanctifiante, de la lumière de gloire, de la Trinité ou de l'Incarnation. Cf. BILLUART, *de Deo uno*, d. IV, a. 3. Ce qui est surnaturel *quoad substantiam vel essentiam* est surnaturel *quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur*. En cela

ici d'un désir naturel *inné*, fondé non pas sur un jugement conditionnel, mais immédiatement sur la nature même de notre volonté et sur son amplitude universelle. Pas de désir naturel sans bien désirable, et sans bien de même amplitude que ce désir naturel.

Donc il faut qu'il existe un Bien sans limites, Bien pur, sans mélange de non-bien ou d'imperfection, car en lui seul se trouve *réellement* le bien universel qui spécifie notre volonté. Sans l'existence du Souverain Bien, l'amplitude universelle de notre volonté ou sa profondeur, qu'aucun bien fini ne peut combler, serait une absurdité radicale, ou non-sens absolu.

Il y a là une impossibilité qui est inscrite dans la

les mystères surnaturels diffèrent du miracle qui n'est surnaturel que *quoad modum productionis suae*. Si l'on démontrait la possibilité intrinsèque de la Trinité, on démontrerait son existence, car dans l'ordre des choses nécessaires, l'existence suit immédiatement la possibilité.

Quant à la possibilité de notre élévation à l'ordre de la grâce, ce n'est pas seulement la possibilité d'une chose *toute contingente*, mais d'une chose **essentiellement surnaturelle,** et donc indémontrable. C'est pourquoi nous ne saurions admettre ce qui a été écrit récemment à ce sujet dans le *Divus Thomas* de Piacenza, sept.-déc., 1930, p. 512.

Sur le désir naturel de voir Dieu et sur la puissance obédientielle on a écrit ces derniers temps beaucoup d'articles de revue et dans les sens les plus opposés. Nous doutons qu'ils fassent sérieusement avancer la question, plusieurs même l'embrouillent, en méconnaissant le sens et la portée des distinctions données par les plus grands commentateurs de saint Thomas.

Quelques-uns de ces articles reviennent à dire avec les augustiniens du XVIII[e] siècle, Noris et Berti : la vision intuitive de Dieu est notre fin dernière naturelle *quoad appetitionem*, mais elle est notre fin dernière *surnaturelle quoad consecutionem, et quoad media quibus obtinetur*.

Cette manière de voir, qui se rapproche du Baianisme, ne conserve une certaine distinction de l'ordre de la nature et de celui de la grâce, qu'en niant le principe de finalité : tout agent agit pour une fin proportionnée. De ce principe il suit en effet que Dieu, auteur de notre nature, n'a pu nous donner *le désir naturel inne* d'une fin à laquelle il ne pourrait nous conduire *ut auctor naturae*. L'ordre des agents ne correspondrait plus à l'ordre des fins.

Après avoir lu ces articles nous maintenons dans la quatrième édition du *de Revelatione*, t. I, c. XII, qui vient de paraître (Rome, Ferrari) ce que nous avions enseigné dans les précédentes.

nature même de notre volonté, dont le désir naturel tend non pas vers l'idée du bien, mais vers un *bien réel* (car le bien est non dans l'esprit, mais dans les choses) et vers un bien réel non restreint, qui ait la même amplitude que le désir naturel qui se porte vers lui[1].

1. On voit que cette manière de formuler la preuve, en l'appuyant sur le principe de finalité, diffère très notablement de celle qu'avait proposée le Père Gredt en disant dans la 5[e] édition de ses *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, volumine, II, p. 194 : « Si datur in voluntate humana appetitus naturalis beatitudinis, specificatus a bono infinito tanquam ab objecto suo, hoc bonum infinitum non est impossibile ; atqui si bonum infinitum non est impossibile revera existit. Ergo ». — Nous ne nions pas la valeur de cet argument, mais il est assez différent de celui que nous proposons. De plus il convient d'y ajouter une précision. — Saint Thomas dit exactement I[a]-II[ae], q. 2, a. 8 : « Obiectum voluntatis est *universale bonum :* sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi *bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato*, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam ».

L'objet spécificateur de la volonté doit se distinguer de sa fin dernière même naturelle. Cet objet spécificateur n'est pas Dieu, ni le bien divin, qui spécifie immédiatement la charité infuse. C'est *le bien universel*, qui pourtant ne se trouve comme bien à la fois réel et universel, qu'en Dieu (bonum universale in essendo et in causando), car partout ailleurs le bien est limité, cf. Cajetan in I[a]-II[ae], q. 2, a. 7 : « Objectum voluntatis est bonum universale, id est non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et si fuerit adiuncta subintellecta differentia inter bonum et verum, ex VI Metaph. c. 4, lect. 4, scilicet quod *verum et falsum sunt in anima*, BONUM AUTEM IN REBUS ; sequitur quod *in illa re sola* erit beatitudo nostra, quae est obiectum voluntatis humanae, *in qua est bonum absolute*. Ac per hoc in solo Deo est ». On passe légitimement ainsi du bien universel *in praedicando* au bien universel *in essendo*.

La même réalité (ut res est) qui est Dieu, est objet de connaissance naturelle *sub ratione entis et primis entis*, objet de foi *sub ratione Dei obscure revelati*, objet de vision béatifique *sub ratione Dei clare visi*, objet d'amour naturel *sub ratione boni naturaliter cogniti*, objet de la charité infuse *sub ratione boni divini per supernaturalem revelationem cogniti*. Eadem est *res, ut res est*, sed non *ut obiectum est*, il y a des objets formels distincts.

On évite ainsi l'ontologisme qui brouille les objets formels en confondant l'être en général et l'être divin. Ce n'est pas de l'ontologisme de dire avec Aristote, saint Thomas et Cajetan : le bien est dans les choses et le bien universel ne se trouve sans limites qu'en Dieu. Cf.

Par un argument semblable saint Thomas prouve aussi l'immortalité de l'âme[1].

De même pour expliquer les premières lignes de la Métaphysique d'Aristote, avant qu'il y soit question de l'existence de Dieu, saint Thomas remarque « omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum... (et) naturale desiderium vanum esse non potest ». *(Comm. in Met.*, l. I, lect. 1).

Fondée sur ce principe de finalité, la preuve dont nous parlons doit être d'une éblouissante clarté pour une intelligence angélique. *Si l'on part de l'existence d'une volonté humaine spécifiée*, nous ne disons pas par Dieu comme la charité infuse, mais *par le bien universel*, qui comme *universel* ne se trouve réellement qu'en Dieu, on peut prouver l'existence de Dieu, *soit par la voie de la causalité efficiente* (seule une cause efficiente absolument universelle a pu produire cette volonté, qui a besoin d'une cause, car elle n'est pas son vouloir, ni le bien même) *soit par la voie de la causalité finale* (si Dieu, qui a seul en soi l'universalité du bien, n'existe pas, l'amplitude universelle de cette volonté et son désir naturel sont un non-sens ; alors le principe de finalité est un vain bruit de paroles, *flatus vocis*, et aussi le principe de causalité efficiente, qui ne se conçoit pas sans finalité. On arriverait ainsi au nominalisme absolu).

Iª, q. 2, a. 1, ad 1 : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem ».

1. Iª. q. 75, a. 6. « Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum *naturaliter desiderat* esse semper. *Naturale autem desiderium non potest esse inane.* Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis ».

Cette preuve n'est-elle pas contenue dans ces paroles de saint Thomas que nous citions en commençant Iª-IIae, q. 2, a. 8 : « *Impossibile est* beatitudinem hominis esse in aliquo creato. Nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi *bonum universale, quod* non *invenitur* in aliquo creato, sed *in solo Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam ».

***

Nous remontons ainsi de l'effet à la cause et à la cause finale suprême. Saint Thomas dit Iª, q. 2, a. 2 : « *Ex quolibet effectu* potest demonstrari *propriam causam* eius esse », or le désir naturel du bonheur est l'effet de l'attraction, de l'attirance du Souverain bien, et du Souverain bien véritable, qui ne peut être que Dieu. On ne remonte pas moins à lui par la voie de la finalité, que par celle d'efficience, saint Thomas est formel sur ce point, et l'on est surpris de voir que plusieurs scolastiques contemporains l'ont oublié[1]. On sait pourtant qu'Aristote a beaucoup plus explicitement affirmé au l. XII de la Métaphysique, c. 7, l'attraction de l'Acte pur cause finale de tous les êtres, que sa causalité efficiente, car il n'est jamais parvenu à la notion explicite de création, surtout de création souverainement libre et *non ab aeterno*.

La preuve revient donc à ceci :

Un désir naturel inné ne peut tendre à un bien irréel.

1. Nous avons cité plus haut le texte capital de la Iª-IIae, q. 1, a. 4 : Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae : « Per se loquendo, *impossibile est in finibus procedere in infinitum* (sicut in causis moventibus)... *Si non esset ultimus finis, nihil appeteretur*, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis ». Et plus loin Iª-IIae, q. 2, a. 8, il est montré que la fin ultime ou la béatitude véritable ne se peut trouver en aucun bien fini, mais seulement en Dieu.

Or par un désir naturel inné tout homme désire le vrai bonheur, qui ne se trouve de fait et ne peut se trouver en aucun bien limité, ni dans la collection de ces biens.

Donc il doit exister un Souverain Bien, sans limite, que nous appelons Dieu [1].

III

Ce que n'exige pas le désir naturel du bonheur.

S'ensuit-il que notre désir naturel du bonheur *exige* que nous arrivions à la vision immédiate de Dieu souverain Bien ?

Nullement. Cette vision immédiate de l'essence divine est essentiellement surnaturelle et donc gratuite, nullement due à notre nature, ni à la nature angélique.

En ce sens saint Paul nous dit : « L'œil de l'homme ne peut voir, son oreille ne peut entendre, ni son cœur naturellement désirer les choses que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. Mais le Saint-Esprit nous les a révélées, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu » I Cor., II, 9.

Mais très au-dessous de la vision immédiate de l'essence divine, et très au-dessous de la foi chrétienne, il y a *la connaissance naturelle de Dieu*, auteur de la nature, celle que nous donnent les preuves de son existence.

1. L'évolutionnisme panthéistique dira : le Souverain Bien vers lequel nous tendons n'existe pas encore, c'est seulement le but toujours plus élevé vers lequel marche l'évolution. Mais alors dans cette évolution ascendante sans cause créatrice, sans cause ordonnatrice, sans fin réelle qui l'attire, *le plus sort du moins*, le plus parfait sort du moins parfait. Il n'y a plus de fin suprême, plus de Souverain Bien véritable, ni par suite de fins secondaires, qui motivent l'action et l'effort.

Et si le péché originel n'avait pas affaibli nos forces morales, cette connaissance naturelle de Dieu nous permettrait d'arriver à *un amour naturel efficace de Dieu, auteur de la nature*, de Dieu, souverain Bien, naturellement connu.

Or dans cette connaissance naturelle, et dans cet amour naturel et efficace de Dieu, l'homme, s'il avait été créé dans un état purement naturel, aurait trouvé *le vrai bonheur*, non pas la béatitude absolument parfaite, qui est la béatitude surnaturelle ou la vision immédiate de Dieu, mais pourtant *un vrai bonheur solide et durable*, car cet amour naturel de Dieu, s'il est efficace, oriente vraiment notre vie vers Lui et nous donne en un sens vrai de nous reposer en Lui, du moins dans l'ordre naturel, dans l'ordre de ce qui est dû à notre nature. Il en eût été ainsi pour l'âme immortelle des justes, si l'homme avait été créé dans un état purement naturel. Et nous avons vu que saint Thomas, parmi les preuves de l'immortalité de l'âme, a noté celle-ci que *tout être intelligent*, concevant l'être d'une façon absolue, supérieure à toute limite de temps, *désire naturellement exister* TOUJOURS et non pas seulement *hic et nunc*. Ce désir naturel ne peut être vain (I^a^, q. 75, a. 6). Il eût été satisfait, dans un état purement naturel, par la connaissance naturelle ferme et sans erreur et par l'amour naturel efficace de Dieu, qu'aurait possédés l'âme immortelle des justes.

Mais *gratuitement* nous avons reçu beaucoup plus : nous avons reçu la grâce, germe de la gloire, et avec elle la foi surnaturelle et *l'amour surnaturel* de Dieu, auteur non plus seulement de la nature, mais de la grâce.

Et alors, pour nous chrétiens, *la preuve* dont nous

venons de parler *se confirme* grandement par le bonheur ou la paix que nous trouvons dès ici-bas dans l'union à Dieu.

Très au-dessus de ce que peut entrevoir la raison philosophique, sans posséder encore la béatitude parfaite, qui est celle du ciel, nous avons trouvé le vrai bonheur, dans la mesure où nous aimons sincèrement, efficacement, généreusement le Souverain Bien par-dessus tout, plus que nous-mêmes et que toute autre créature, dans la mesure où nous ordonnons chaque jour plus profondément toute notre vie vers lui.

Malgré les tristesses parfois accablantes de la vie présente, nous avons trouvé le vrai bonheur ou la paix, du moins au sommet de l'âme, lorsque nous aimons Dieu par-dessus tout, car la paix est la tranquillité de l'ordre, et nous sommes alors unis au principe même de tout ordre et de toute vie.

Notre preuve se confirme ainsi grandement par l'expérience profonde de la vie chrétienne en laquelle se réalise la parole de Notre-Seigneur : « *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat, ego do vobis* » Jean, XIV, 27. Le Sauveur nous a donné la paix, non pas par l'accumulation des plaisirs, des richesses, des honneurs, de la gloire, du pouvoir, mais par l'*union à Dieu*. Et il nous a tellement donné cette paix solide et durable, qu'il peut nous la conserver et nous la conserve, comme il l'a prédit, au milieu même des persécutions : « Beati pauperes... Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam... Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum » Matth., V, 10. Déjà le royaume des cieux est à eux, en ce sens que, dans l'union à Dieu, ils ont par la charité,

la vie éternelle commencée, « inchoatio vitae aeternae » IIa-IIae, q. 24, a. 3, 2um.

Epicure se vantait de pouvoir par sa doctrine donner le bonheur à ses disciples même dans le taureau de Phalaris, dans le taureau d'airain porté au rouge où l'on mourait carbonisé. Seul Jésus a pu réaliser pareille chose dans les martyrs en leur donnant la paix et le vrai bonheur par l'union à Dieu au milieu même de leurs tourments.

Dans la mesure où l'on possède cette union à Dieu, la preuve dont nous venons de parler reçoit une très grande confirmation, par l'expérience spirituelle profonde, car Dieu, par le don de sagesse, daigne alors se faire sentir à nous comme la vie de notre vie « *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei* » Rom., VIII, 16. Dieu se fait sentir à nous comme le principe de l'amour filial qu'il nous inspire pour lui.

C'est là certes une confirmation des plus précieuses, plus précieuse que la preuve, puisqu'elle est d'ordre très supérieur ; mais la preuve elle-même, fondée sur le principe de finalité, a, comme lui, sa rigueur métaphysique, qui dépasse considérablement la prétendue expérience religieuse dont parlent les agnostiques, qui nient ou mettent en doute la valeur ontologique et transcendante des premiers principes rationnels de contradiction, de causalité efficiente et de finalité.

Si l'on rejette cette valeur métaphysique des premiers principes, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu n'ont plus aucune portée [1]. Mais si l'on

1. Nous avons longuement montré ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 108-192 : la valeur ontologique des notions premières et des principes premiers, et p. 192-226 : leur valeur transcendante ou analogique qui permet de nous élever à la connaissance de Dieu.

reconnaît cette valeur au principe de causalité efficiente, il faut la reconnaître aussi au principe de finalité, car il ne saurait y avoir d'efficience, de tendance, d'action, ni de passion sans finalité.

Si la preuve de l'existence de Dieu par le désir du bonheur est transformée en une prétendue intuition intellectuelle de Dieu par le *réalisme absolu* des ontologistes, il ne faut pas tomber dans l'extrême opposé du *nominalisme*, qui, niant la valeur ontologique et transcendante des principes de causalité efficiente et de finalité, ne lui reconnaît aucune portée, à moins qu'on n'arrive à l'expérience religieuse dont parlent les modernistes. Entre ces deux erreurs extrêmes et très au-dessus d'elles, s'élève *le réalisme mesuré* d'Aristote et de saint Thomas, qui part des faits existants et, par les principes métaphysiques de causalité efficiente et de finalité, conduit légitimement à Dieu[1]. Notre intelligence ici conçoit d'abord le bien universel abstrait *(universale in praedicando)*, elle remarque ensuite que le bien désiré n'est pas dans l'esprit *sub statu abstractionis*, mais dans les choses, et que *le bien réel* ne se trouve sans limites qu'en Dieu *(bonum universale in essendo et in causando)*. Si ce souverain Bien n'existait pas, l'amplitude universelle de notre volonté et de notre désir naturel serait sans raison d'être, et ne saurait exister non plus.

1. Dans les preuves de l'existence de Dieu, saint Thomas (Ia, q. 2, a. 3) énonce d'abord *le fait*, qui est le point de départ contingent, *avant le principe* ou la majeure de l'argument. Il procède souvent ainsi dans sa *Somme Théologique*, souvent il énonce d'abord *la mineure*, puis il s'élève à *la majeure*, pour arriver à la conclusion.

CHAPITRE VI

LE RÉALISME MORAL
LA FINALITÉ ET LA FORMATION DE LA CONSCIENCE.

« *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* ».

Le réalisme moral n'est pas moins lié au principe de finalité que le réalisme métaphysique.

Parmi les problèmes les plus discutés, où le principe de finalité peut porter la lumière, il faut compter en morale celui de l'usage de la probabilité dans la formation de la conscience.

Bon nombre de théologiens qui depuis trois siècles discutent sur la valeur du probabilisme, de l'équiprobabilisme et du probabiliorisme, ne paraissent pas suffisamment tenir compte des principes qui pour saint Thomas éclairent la nature de la prudence et *le caractère propre de la certitude prudentielle*. Or la conscience droite et certaine n'est autre qu'un *acte de la prudence* qui conseille, qui juge pratiquement et qui commande.(IIa-IIae, q. 47, a. 7 et 8).

Parmi les principes qui éclairent le plus le problème de la formation de la conscience, il faut surtout compter ce corollaire du principe de finalité, formulé par Aristote : « *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, selon que l'homme est bien ou mal disposé (dans sa volonté et sa sensibilité), telle fin lui apparaît convenable ou non ».

***

Chacun juge pratiquement selon ses dispositions intérieures. D'où la nécessité de leur rectitude.

Saint Thomas, considérant spéculativement la nature intime de la prudence, son objet formel, ses relations mutuelles avec les autres vertus morales, a déterminé par là même la nature de ses actes, de la conscience droite en particulier, et il a pu également résoudre de haut les difficiles questions du traité de la conscience, qui, chez la plupart des modernes, restent sans solution vraiment scientifique.

La première de ces difficultés est celle-ci : Comment pouvons-nous arriver à une *conscience certaine*, malgré l'ignorance invincible de plusieurs circonstances des actes humains, quand il s'agit, par exemple, de futurs contingents, qu'il faut prudemment prévoir pour prendre les précautions nécessaires ; ou encore comment pourrai-je avec certitude déterminer *hic et nunc*, ici et maintenant, en ce qui me concerne, *moi*, et non pas vous, *le juste milieu* à garder en matière de tempérance, de douceur, d'humilité, de force, de patience, alors que ce juste milieu dépend de bien des circonstances particulières, connues encore confusément ou même parfois inconnues, de mon tempérament, par exemple, nerveux, sanguin, ou lymphatique, de mon âge, de la saison, été ou hiver, de ma condition sociale, etc..., etc. ? — Pour avoir cette *certitude pratique de la conscience*, en présence de conditions si diverses, qui souvent ne peuvent être connues que confusément, à quoi faut-il recourir ? Dois-je peser les probabilités pour et contre ? Elles

sont à considérer ; mais cela suffira-t-il, même en y ajoutant quelques principes réflexes plus ou moins certains: *Lex dubia non obligat — Melior est conditio possidentis ?* Cette recherche des probabilités parfois sera longue ; elle dépasse même la capacité de beaucoup et souvent n'aboutit à rien de bien sûr.

Saint Thomas donne à cette question une solution plus profonde. Il ne dédaigne pas la considération des probabilités pour et contre, ni celle des principes réflexes communément reçus, mais il insiste avant tout sur un *principe formel*, dont parlent peu les théologiens modernes, et qui pourtant se trouve même chez Aristote (III Éthique, c. 4, et VI Éthiq. c. 2) : le voici : « *Verum intellectus practici* (seu prudentiae) *est conformiter se habere appetitui recto* » quia « *qualis unusquisque est* (secundum dispositionem appetitus), *talis finis videtur ei* »: « Le vrai de l'intellect pratique (ou de la prudence) consiste dans *la conformité à l'appétit rectifié* », c'est-à-dire à l'*appétit sensitif* rectifié par les vertus de tempérance et de force et surtout à l'*appétit rationnel* rectifié par la vertu de justice et autres vertus de la volonté. En d'autres termes, le vrai pratico-pratique consiste dans la conformité avec l'*intention* habituellement et actuellement *droite* de la volonté, parce que, comme le dit le Philosophe, « selon que chacun est bien ou mal disposé dans sa volonté, telle fin lui apparaît bonne ou mauvaise », par exemple celui qui est chaste, même s'il ignore la science morale, juge avec rectitude, selon l'inclination de cette vertu, des choses relatives à la chasteté ; elles lui apparaissent bonnes et obligatoires.

Saint Thomas montre très bien cette vérité dans la I^{a}-II^{ae}, q. 57, a. 5 (ad 3^{m}), comme d'ailleurs dans

tout le traité de la prudence[1]. Il dit en effet (Ia-IIae, loc. cit.) : « Verum intellectus practici (seu practico-practici, id est prudentiae) aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethicorum, c. 2. Nam *verum intellectus speculativi* accipitur *per conformitatem ad rem*. Et quia intellectus non potest infallibiter conformari in rebus contingentibus (praesertim futuris prudenter praevidendis), sed solum in necessariis, et ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. *Verum autem intellectus practici* (seu practico-practici, id est prudentiae) accipitur *per conformitatem ad appetitum rectum* » : « Le vrai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) s'entend en un autre sens que le vrai de l'intellect spéculatif, comme le dit le Philosophe au l. VI de l'*Éthique*, c. 2. Car le vrai de *l'intellect spéculatif* est constitué par la *conformité à l'objet extramental (per conformitatem ad rem)*. Et parce que l'intellect ne peut se conformer de manière *infaillible* à des *objets contingents* (surtout à des événements futurs qu'il faut prévoir avec prudence), mais seulement à ce qui est *nécessaire*, par là même les vertus intellectuelles spéculatives (la sagesse, l'habitus des premiers principes, les diverses sciences) ne portent

1. IIa-IIae, q. 47-57. Comme on l'a remarqué, l'importance toujours actuelle de ce traité de la prudence apparaîtrait clairement aux modernes, si l'on ajoutait seulement deux mots à son titre : *De la Prudence et des vertus annexes, par rapport à la formation de la conscience.* La prudence, qui dirige toutes les vertus morales, est si fondamentale que nul acte humain n'est bon sans être d'abord prudent. Et malgré cela, de nombreux manuels modernes de théologie morale (qui font une large place au traité de la conscience) passent presque sous silence cette vertu, la principale des vertus cardinales. Ils ne lui consacrent parfois que huit ou dix pages, et paraissent oublier que la conscience droite et certaine est un acte de la prudence, dont il faut déterminer l'objet formel, la nature propre et la connexion avec les autres vertus.

pas sur des objets contingents, mais seulement sur les vérités nécessaires. Par opposition, *le vrai de l'intellect pratique* (ou pratico-pratique, c'est-à-dire de la prudence, distincte en cela de la science morale) est constitué par *la conformité à l'appétit rectifié* ou à l'intention droite, *per conformitatem ad appetitum rectum*. Cela ne saurait avoir lieu dans l'ordre du nécessaire, qui ne dépend pas de notre volonté, mais bien à l'égard des choses contingentes qui dépendent de nous, comme le sont les actes humains ».

On peut avoir ainsi sur la moralité de l'acte qu'on va poser une CERTITUDE PRATIQUE, quand bien même avec elle coexisterait une *ignorance invincible* ou une erreur spéculative involontaire. C'est le cas du fidèle, qui, par suite d'une erreur invincible ou absolument involontaire, croyant avoir devant lui une hostie consacrée, juge : « Je dois adorer cette hostie ». Ce jugement est vrai pratiquement par conformité à l'intention droite, et faux spéculativement, car il n'y a pas conformité à la chose même : l'hostie n'a pas été réellement consacrée.

Le danger de subjectivisme est écarté si l'on restreint bien à l'ordre des contingences ce genre de certitude *per conformitatem ad appetitum rectum*, et si l'on se rappelle que *l'intention droite* des fins morales des différentes vertus a elle-même une rectitude immédiatement fondée dans l'ordre du *nécessaire* et de l'universel, *per conformitatem ad rem ;* car c'est bien dans la conformité à l'*objet* que consiste la vérité des premiers principes moraux (syndérèse) et de la science morale qui en dérive.

Mais cette rectitude spéculative des premiers principes moraux et des conclusions nécessaires et universelles de la science morale ne peut descendre ou

rayonner jusqu'au *singulier contingent*, qu'est notre acte humain, et déterminer en lui le juste milieu, que par l'intermédiaire de *l'appétit rectifié*, par la rectitude de la volonté et de la sensibilité, rectitude assurée par les vertus morales. Ceci est capital.

On comprend ainsi qu'il n'est jamais légitime d'agir avec une conscience *pratiquement probable;* car le probable peut être *faux*, et si le jugement était pratiquement faux, l'acte humain dirigé par lui ne serait plus prudent, mais imprudent.

On comprend aussi par suite comment chacun, dans la formation de sa conscience, peut passer de la probabilité spéculative à la *certitude pratique* de l'honnêteté de l'acte à poser, alors même qu'il ignorerait les principes réflexes énumérés dans les ouvrages de théologie morale. Ces principes réflexes, utiles parfois aux théologiens, ne sont guère connus de la plupart des chrétiens, qui doivent pourtant se former la conscience, et n'ont pas toujours le temps pour cela d'aller prendre conseil.

Même sans recourir à ces principes réflexes, la plupart des chrétiens peuvent, avec la diligence ordinaire, possible à chacun, se former la conscience et passer des probabilités pour et contre à la *certitude pratique* du jugement prudentiel *conforme à l'intention droite.*

***

Souvent, certes, les théologiens modernes, en traitant de la formation de la conscience droite et certaine, disent, comme par manière d'édification : « Pour former sa conscience, la vertu est requise, et même la pratique des vertus » ; mais ils ne disent pas assez *pourquoi* la vertu est ainsi requise, et ils ne voient

pas non plus assez que cet élément de *conformité du jugement pratique à l'appétit rectifié* entre comme élément *formel* dans la *certitude pratique* du jugement prudentiel. Pour bien déterminer la nécessité de cet élément, il faut recourir à l'étude métaphysique de la nature de la prudence et de ses relations avec les vertus morales. La prudence présuppose en effet la rectification *habituelle* de l'appétit par les vertus morales, et le jugement prudentiel suppose la rectification *actuelle* de l'intention de la fin. Cette intention droite doit persévérer, pour que la prudence puisse déterminer quels sont les meilleurs moyens en vue de la fin voulue, pour qu'elle puisse diriger *hic et nunc* comme il faut les actes particuliers et transitoires des vertus morales, en déterminant *le juste milieu* qui convient à chacun selon tel tempérament, tel âge, telles circonstances infiniment variables.

Vouloir, tout en citant la *Somme théologique* de saint Thomas, passer sous silence cette étude métaphysique des vertus, c'est conserver l'écrin sans le diamant. C'est, au contraire, le rôle des grands commentateurs de montrer dans l'œuvre de saint Thomas où sont précisément les plus beaux diamants, comme les grands critiques d'art font valoir les beautés d'un Raphaël ou d'un Michel-Ange. Aussi le travail d'un Cajetan ou d'un Jean de Saint-Thomas commence-t-il généralement là où s'arrête celui des commentateurs superficiels, qui ne dépassent guère la lettre. Ces derniers répondent parfois en disant : « Si vis Cajetanum intelligere, lege Thomam ». Mais bien peu sauraient, sans le secours du grand interprète, résoudre certaines objections de Scot. Il est plus facile de les négliger, mais on se contente ainsi parfois de

juxtaposer des conclusions, sans bien voir comment elles se déduisent rigoureusement des principes, qui donnent à la doctrine de saint Thomas le véritable esprit qui anime la lettre.

Cajetan excelle à mettre en relief ces principes ; on le voit en particulier dans la question qui nous occupe in Iam-IIae, q. 57, a. 5 ; q. 58, a. 4 et 5, et dans le traité de la prudence IIa-IIae, q. 47-57. Il montre que de la disposition bonne ou mauvaise de notre appétit (sensibilité et volonté) naît une *relation de conformité* ou de non conformité avec l'objet ou la fin de telle vertu, fin qui dès lors apparaît à l'intelligence comme désirable ou non. Cajetan insiste sur cette doctrine aristotélicienne et thomiste, en notant que Scot ne l'a pas comprise. — Chose étonnante en effet, Scot, qui généralement est volontariste, devient dans le traité de la prudence intellectualiste à l'excès, car il place la prudence dans la seule raison, comme si, au même titre que la syndérèse ou l'éthique, elle ne présupposait pas la rectification de l'appétit. Et c'est pourquoi, comme le note Cajetan (in Iam-IIae, q. 57, art. 5, ad 3m), Scot ne peut expliquer ce fait que *le jugement porté par la prudence* sur toute action particulière à accomplir est non seulement vrai dans la plupart des cas, mais *toujours vrai*. C'est ainsi pourtant que *la prudence* surpasse en valeur *l'opinion probable*, qui n'est pas une vertu intellectuelle ; car, pour être vertu, la vertu intellectuelle doit *toujours* incliner la raison au vrai, *jamais* au faux. *Jamais*, en effet, le jugement prudentiel ne peut être *pratiquement faux :* car du même coup il serait imprudent ou non prudent.

C'est donc par suite de sa conformité à l'appétit rectifié, à l'intention droite, que la prudence par-

vient, au milieu des circonstances les plus variables, à la certitude pratique dans la direction des actes particuliers et contingents. Elle est ainsi *supérieure à l'opinion*, et mérite le nom de vertu intellectuelle ; mais elle est *inférieure à la syndérèse et à la science morale*, qui ont pour objet les principes nécessaires et universels, et qui ne présupposent pas la rectification de l'appétit, mais contribuent à la constituer chez le vertueux ou constituent seulement l'advertance dans le péché chez celui qui n'est pas vertueux.

Saint Thomas a donc profondément compris, bien mieux que Scot et beaucoup de modernes, le double axiome de l'Éthique d'Aristote : « Selon que chacun est bien ou mal disposé dans sa volonté, telle fin lui apparaît bonne ou mauvaise ». — « Le vrai de l'intellect pratique (c'est-à-dire de la prudence) consiste dans la conformité à l'appétit rectifié » ou à l'intention droite.

Cette conformité à l'appétit rectifié n'est pas quelque chose d'artificiel, quasi mécanique, comme la comparaison des probabilités pour et contre, ou comme tels ou tels principes réflexes plus ou moins certains, mais elle est quelque chose de *vital* et d'*excellent ;* elle est la vie vertueuse elle-même, qui contribue à former la rectitude du jugement prudentiel, à condition, cela va sans dire, de présupposer la connaissance des premiers principes moraux (syndérèse) et la diligence ordinaire, possible à chacun, dans l'examen des circonstances.

Du fait que tel homme est vraiment humble, ce qui convient à la véritable humilité et non à la fausse, lui convient aussi. Il a comme un *tact* qui lui fait trouver en cette difficile matière précisément ce qu'il faut ; ce qui est pour lui *hic et nunc* le juste milieu

entre la pusillanimité et l'orgueil a un *rapport de convenance* profonde avec l'inclination vertueuse qui se trouve en lui, avec l'humilité du cœur. Le vertueux a ainsi ce jugement par inclination ou sympathie *(judicium per modum inclinationis)*, là où le syllogisme universel et nécessaire ne peut pas descendre, dans le domaine des contingences individuelles, toujours variables, où il faut agir pourtant sans s'égarer, sans confondre l'humilité vraie avec la fausse, la magnanimité avec l'orgueil, la fermeté avec la raideur, l'indulgence avec la mollesse, la vraie charité avec le libéralisme qui n'est qu'un manque de vigueur intellectuelle et morale. Il faut ici le tact de la vertu, et la grande vertu, la sainteté surtout ne s'y trompera pas.

Et donc tout homme vertueux peut communément, surtout aidé du conseil des autres, arriver à se former une conscience droite et certaine, sans recourir à la comparaison minutieuse des probabilités pour et contre ou à la considération de principes réflexes connus seulement des théologiens. On a ainsi un élément vital, dynamique, organique, vertueux, un principe de rectitude et de certitude prudentielle, au-dessus d'une connaissance empirique plus ou moins artificielle, qui ne dépasserait généralement pas la probabilité. C'est là ce qu'on peut appeler le réalisme moral.

Saint Thomas a ainsi bien déterminé le caractère spécifique de la certitude propre de la prudence, comme il a montré ailleurs celui de la certitude de la foi [1] et de la certitude de l'espérance [2]. Il n'y est

1. Cf. IIa-IIae, q. 4, a. 8 : « Fides est simpliciter certior quam virtutes intellectuales, scilicet quam sapientia, intellectus et scientia. »

2. Cf. IIa-IIae, q. 18, a. 4 : « Certitudo... *essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva ; participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur *infallibiliter* ad finem suum. »

arrivé que parce qu'il a fait une étude métaphysique de ces grandes questions, parce qu'il a bien déterminé l'objet formel et la finalité spéciale du jugement de conscience et le rapport de la prudence, dont il procède, avec les autres vertus.

***

La fin à atteindre rend parfois illicite l'usage de la probabilité.

Le principe de finalité n'éclaire pas moins une autre difficulté, qui touche de près à la précédente : *Pourquoi dans la formation de la conscience, l'usage de la probabilité est-il quelquefois permis, et quelquefois non ?* Depuis la condamnation du laxisme, tous les théologiens s'accordent à reconnaître que *l'usage de la probabilité n'est pas permis, lorsqu'il y a danger d'un mal qu'il faut absolument éviter, et qui est indépendant de la formation de la conscience :* ainsi, dans l'administration des sacrements, s'il s'agit de leur validité, sauf le cas de grave nécessité ; de même, s'il s'agit de choses nécessaires au salut d'une nécessité de moyen, il faut choisir le parti le plus sûr, *tutior pars eligenda est*, on ne peut faire usage d'une probabilité qui lui serait contraire ; de même encore, s'il s'agit du droit certain d'un tiers, ou d'un grave danger de dommage spirituel ou temporel à écarter absolument, pour soi ou pour les autres. Dans tous ces cas, un recours à quelque probabilité en faveur de la liberté est illicite. Dans les autres cas, par contre, il est permis, et on l'explique différemment selon que l'on admet le probabiliorisme, l'équiprobabilisme ou le probabilisme.

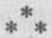
Il serait utile vraiment de ramener à un principe supérieur cet enseignement commun des théologiens catholiques. Pour cela il faut considérer quelle est dans ces cas opposés *la fin à obtenir*. Comme le montre justement le Père Beaudouin, O. P., dans son traité *de Conscientia* (p. 84-87), où il concilie la doctrine de saint Alphonse avec celle de saint Thomas, ce rattachement à un principe supérieur peut se faire par la distinction de saint Thomas entre le *medium rationis tantum* et le *medium rei*, distinction que le saint Docteur explique dans le traité des vertus en général (I^{a}-II^{ae}, q. 60, a. 2 ; q. 64, a. 2) et dans celui de la prudence (II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 7). Aristote l'avait déjà dit, le juste milieu de la justice est le « *medium rei* », c'est-à-dire la juste mesure ou le juste prix établi d'après la valeur de *la chose même* que l'on achète, tandis que le juste milieu de la tempérance (par exemple la quantité de nourriture à prendre) ou de la force et des vertus annexes est le « *medium rationis tantum, non rei* », c'est-à-dire la juste mesure constituée d'après les *dispositions intérieures du sujet* qui agit, dispositions variables selon l'âge, le tempérament, les circonstances (cf. *Eth. à Nic.*, II, 5.)

On voit aisément par là que l'usage de la probabilité est *illicite* quand la mesure de l'action à accomplir est le *medium rei*, c'est-à-dire le juste milieu établi selon *la chose extérieure* qu'il faut absolument faire ou éviter, quel que soit notre âge, notre tempérament, ou les circonstances où nous sommes. Il en est ainsi en matière de justice, pour les ventes et achats, de même lorsqu'il s'agit de la validité des sacrements à administrer et toujours quand il y a danger d'un mal qu'il faut absolument éviter et qui est *indépendant* de la formation de la

conscience. *La fin à obtenir exclut ici l'usage de la probabilité.*

Au contraire l'usage de la probabilité est *licite* quand la mesure de l'action à accomplir est le *medium rationis tantum*, à savoir le juste milieu constitué, non d'après la chose extérieure à faire ou à éviter, mais d'après les dispositions intérieures du sujet qui agit, comme en matière de tempérance, de force et des vertus annexes. Quand en effet le juste milieu de l'action est seulement un « *medium rationis* », la raison pratique elle-même ou la prudence doit *déterminer* par elle-même ce milieu, d'après les probabilités en jeu et selon sa conformité avec l'appétit rectifié ; tandis que, dans l'autre cas, à savoir quand le juste milieu de l'action est un « *medium rei* », la prudence doit seulement *diriger l'exécution* de l'action, la mesure de celle-ci étant déjà déterminée selon son rapport à une chose extérieure, ou au droit certain de l'autre parti ; et alors la prudence ne peut répondre à une obligation certaine par une satisfaction douteuse ou seulement probable, mais elle doit rendre certainement ce qui est certainement dû.

Et ainsi cette autre difficulté du recours tantôt licite, tantôt illicite, aux probabilités est résolue par les principes de saint Thomas sur la nature intime des actes humains et des vertus, spécialement par la considération de la fin à obtenir et du juste milieu à observer.



Que conclure ? Dans le domaine moral, il ne faut nullement laisser de côté la spéculation abstraite, pour déterminer sur-le-champ ce qu'il faut faire en

tel cas concret. Ce serait méconnaître les principes universels et nécessaires, qui sont la règle des actions particulières et contingentes. Même dans la science morale, il faut, en premier lieu, à la lumière des définitions nominales, s'élever, par l'abstraction, des faits concrets aux *définitions réelles* et aux *principes* universels et nécessaires, comme le fait l'intellect spéculatif ; et en second lieu, il faut *descendre*, comme le fait l'intellect practico-pratique ou la prudence, des principes abstraits, universels et nécessaires, aux actes concrets, particuliers et contingents, pour les bien diriger vers la fin propre des vertus et vers la fin dernière. Autrement presque toute la théologie morale se réduirait à son application inférieure, c'est-à-dire à la casuistique ; bien plus, la casuistique elle-même serait supprimée, puisqu'elle ne peut appliquer les principes à la pratique concrète, que si ces principes de la moralité sont par avance connus en eux-mêmes.

C'est pourquoi, bien que l'étude métaphysique des principes de la moralité semble au premier abord inutile à plusieurs, elle est en réalité très utile, *plus qu'utile* même, « *supra-utile* », c'est-à-dire honnête ou bonne en soi. Si l'on dit avec Aristote que « la métaphysique est inutile », il faut l'entendre en ce sens qu'elle est, non pas au-dessous, mais au-dessus de l'utile, comme *l'honnête*, qui est bon par lui-même, indépendamment de toute conséquence délectable ou utile.

Telle est la théologie morale conçue par saint Thomas ; elle n'est pas spécifiquement distincte de la théologie dogmatique ; elle a un caractère nettement métaphysique dans l'ordre surnaturel : et si vraiment elle reste à cette hauteur, alors d'elle procèdent non

pas seulement la *casuistique*, mais, à titre d'applications supérieures, l'*ascétique* et la *mystique*, cette dernière ouvrant la voie à la contemplation des mystères du salut. Ainsi se parfait le cercle de la théologie sacrée, qui procède de la foi aux mystères surnaturels et qui dirige ensuite l'être humain vers la contemplation de ces mystères, contemplation qui est, ici-bas, avec la charité, la disposition normale à la vision du ciel.

C'est surtout dans la théologie morale ainsi conçue, qu'on saisit tout le réalisme du principe de finalité et de ce corollaire : « *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens* » selon que notre volonté et notre sensibilité sont bien ou mal disposées, la fin dernière véritable nous apparaît souverainement convenable, ou non. Ce principe n'explique pas seulement la certitude du jugement prudentiel ou de conscience, il explique aussi celle du *don de sagesse*, qui nous fait juger des choses divines selon la connaturalité ou sympathie fondée sur l'amour de Dieu ; celui qui aime Dieu de toutes ses forces est incliné de plus en plus à juger que Dieu est vraiment pour lui le Souverain Bien. Cf. Saint Thomas, IIª-IIae, q. 45, a. 2 : « Rectum judicium habere de rebus divinis *secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas*, pertinet ad sapientiam, secundum quod est donum Spiritus Sancti ».

CHAPITRE VII

LE RÉALISME ET LA CONNAISSANCE DU SURNATUREL

Le réalisme métaphysique et le réalisme moral sont intimement liés, nous l'avons vu, au principe de finalité ; il en est de même du réalisme qu'on peut appeler surnaturel, qui est celui de la connaissance du surnaturel et de ses différentes formes.

S'il est un problème souvent débattu en apologétique, où le principe de finalité peut porter une vraie lumière, c'est celui des rapports de la grâce de la foi et du miracle qui confirme la révélation. Le miracle est-il naturellement connaissable ? Si oui, pour quelle connaissance la lumière surnaturelle de la foi infuse est-elle absolument nécessaire ? Comment s'effectue le passage de la plus haute connaissance naturelle à celle de l'ordre de la grâce ?

Ce problème n'est qu'un cas particulier de la mystérieuse transition d'un ordre de réalité à un autre. Déjà lorsqu'il s'agit de s'élever du règne de la matière brute à celui de la vie végétative, puis à celui des sens et des passions et enfin à celui de l'intelligence et de la volonté, notre raison se heurte à un mystère : l'union admirable de deux choses dont l'intime conciliation lui échappe, union de l'âme et du corps, de l'imagination et de l'intellect, du physique et du moral. D'une part en effet nous voyons une certaine

continuité dans la nature, « *natura non facit saltum* », le sommet de l'ordre inférieur touche en un sens au degré infime de l'ordre immédiatement supérieur, « *supremum infimi attingit infimum supremi* »; c'est ainsi qu'on a pu croire que l'éponge n'était qu'une plante. Et d'autre part pourtant notre raison, lorsqu'elle veut méthodiquement et philosophiquement *définir* les diverses classes d'êtres, doit admettre une différence non seulement accidentelle, mais essentielle, et non seulement spécifique, mais générique, entre les règnes minéral, végétal, animal ; à plus forte raison y a-t-il un abîme, une distance infinie entre les sens externes ou internes, qui ne connaissent que l'individuel, le singulier sensible par ses qualités, et l'intelligence humaine, qui atteint l'universel, l'essence des choses sensibles, leur raison d'être, et de là s'élève à la connaissance naturelle de Dieu.

L'harmonie ou l'union de ces ordres si profondément distincts reste toujours, dans ce qu'elle a d'intime, un mystère pour nous. Et ceux qui veulent supprimer tout mystère, ou bien ramènent le supérieur à l'inférieur, comme le font les matérialistes ou mécanistes, ou bien ils ne veulent voir dans l'inférieur qu'une projection ou une atténuation du supérieur, comme le fait l'idéalisme subjectif ou objectif. Pour éviter le mystère, c'est à la contradiction que ces positions extrêmes se condamnent. Manifestement la vérité est entre les deux, non pas comme le médiocre est entre le bien et le mal, mais comme la perfection s'élève au-dessus des vices opposés entre eux par excès et par défaut. La vérité philosophique n'est pas le milieu obtenu par effacement des idées, comme le veut souvent l'éclectisme ou l'opportunisme, mais le point culminant, la cime, qui domine les divagations

et les perpétuelles fluctuations de l'erreur. Aussi ces dernières, si extravagantes soient-elles, peuvent, comme l'a vu Aristote, nous aider à la découverte du vrai, un peu comme les extrémités de la base d'un triangle permettent d'en déterminer le sommet. Les vérités partielles, contenues dans les erreurs opposées entre elles, convergent en effet vers ce sommet. Il suffit de méditer la Métaphysique et la Physique d'Aristote, pour voir que sa doctrine s'est ainsi constituée. D'où deux interprétations de l'aristotélisme et même du thomisme : celle qui les rapproche du milieu inférieur, de la *media via*, qui satisfait les éclectiques, et celle qui les voit à leur vraie place, au-dessus du mécanisme et du dynamisme, de l'empirisme et de l'idéalisme, du panthéisme et du dualisme et des autres fluctuations de l'erreur[1].

1. Aux yeux des thomistes de tradition, c'est ce qui distingue leur position exprimée dans les 24 thèses proposées par la S. Congrégation des Études sous Pie X, de la *media via* suivie par ceux qui s'écartent de ces thèses. Au jugement des premiers, cette *media via* se trouve, non pas entre deux tendances à éviter, mais à mi-côte entre la vraie doctrine de saint Thomas et les erreurs condamnées par l'Église. Le T. R. P. Ledochowski, S. J., le reconnaît aussi en un sens dans sa lettre *De Doctrina S. Thomae magis magisque in societate fovenda*, p. 44 : « Haec tamen minime dicta velim contra eos qui Doctorem Angelicum strictissimo modo sibi sequendum esse putant, cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiae esse utilissimum. At haec regula non est communis ; Societatem autem magis communi modo sese accommodare, certis tamen praeceptis accuratius circumscripto, ac proinde media quadam via incedere ex hucusque disputatis apparet ». Plus haut, p. 32, le P. Ledochowski disait après avoir exposé le statut formel par lequel la Société de Jésus est liée à saint Thomas : « Ex iis quae supra exposita sunt elucet non eadem nos qua ceteros uti libertate sequendi quamlibet in Ecclesia receptam scholam. »

M. J. Rivière note à ce sujet : « En rapprochant ces deux passages complémentaires on obtient un schéma des principales tendances théologiques accréditées dans l'Église, parmi lesquelles la Compagnie de Jésus tient en effet le *juste milieu*. Si le langage parlementaire n'était ici bien profane ou trop inadéquat, on pourrait presque parler d'une droite, d'une gauche et d'un centre. » *Revue du Clergé français*, 1 juillet 1918, p. 61, Saint Thomas et les Écoles catholiques.

Il en est de même en théologie, en particulier lorsqu'il s'agit d'expliquer le passage de notre connaissance naturelle la plus haute à la connaissance essentiellement surnaturelle de la foi infuse.

La distance de ces deux ordres est absolument infinie. Nous sommes portés à l'oublier, la foi infuse par son élévation dépasse tellement toute démonstration rationnelle (philosophique ou apologétique) et même toute intuition naturelle des anges, qu'elle est plus éloignée de ces connaissances inférieures que de la vision béatifique. Elle est du même *ordre essentiellement surnaturel* que la vision des bienheureux dans le ciel et que la connaissance que Dieu lui-même a de sa vie intime. *Fides est sperandarum substantia rerum*[1]. La foi infuse, don de Dieu, est incomparablement supérieure à la plus haute philosophie et même à la théologie, qui procède d'elle dans la déduction de ses conclusions. C'est ce qui permet de dire à saint Paul : « Quand un ange venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème »[2] !

Dès lors, lorsqu'on cherche à voir comment la connaissance *rationnelle* de la crédibilité des mystères nous dispose *à l'acte essentiellement surnaturel de la foi*, on ne doit pas être surpris de trouver des obscurités analogues aux énigmes philosophiques. Et, comme d'habitude, on rencontre ici deux explications erronées et hérétiques, qui sont radicalement opposées entre elles : d'une part le *naturalisme* pélagien ou semipélagien, qui méconnaît la nécessité de la grâce et la surnaturalité de la foi ou de l'*initium*

1. *Hebr.*, XI, 1. Voir le commentaire de saint Thomas sur ce texte de l'*Ep. aux Hébreux*.
2. *Galat.*, I, 9.

fidei; d'autre part le *pseudosurnaturalisme* des premiers protestants, des jansénistes et des fidéistes, qui diminue les forces et les droits de la raison.

En évitant ces thèses extrêmes condamnées, certains théologiens ne semblent pas s'élever assez au-dessus d'elles, et paraissent céder plus ou moins à l'une ou l'autre de ces deux tentations : ou bien ils tendent à réduire l'acte surnaturel de la foi à une connaissance rationnelle, discursive (de l'Évangile et des miracles), connaissance revêtue d'une *modalité surnaturelle*, qui fait penser à la lame d'or appliquée sur le cuivre pour faire du doublé ; — ou bien ils tendent au contraire à réduire la connaissance rationnelle de la crédibilité à l'acte surnaturel de foi, et rappellent à certains égards le fidéisme.

Ces deux tendances opposées se manifestent en deux théories.

La première de ces théories enseigne que la lumière infuse de la foi n'est pas nécessaire pour connaître le *motif formel* de cette vertu théologale, et y adhérer ; la raison par ses seules forces peut y atteindre. La grâce n'est pas nécessaire pour produire la substance même de l'acte de foi, mais seulement pour croire avec la *modalité surnaturelle* nécessaire au salut, *ut oportet ad salutem*. Cette théorie, nous allons le voir, est celle de Molina et de nombreux théologiens jésuites. Depuis plusieurs siècles les thomistes soutiennent qu'elle compromet la surnaturalité *essentielle* de la foi infuse, dont l'élévation, disions-nous, est plus proche de la vision béatifique que de la connaissance naturelle des anges.

Une théorie radicalement contraire a été proposée au sein même de la Compagnie de Jésus, grâce au large éclectisme qu'elle professe, par les PP. Pierre

Rousselot[1] et Joseph Huby[2], et vient d'être reprise dans un ouvrage composé par un jeune philosophe italien. Selon ces derniers non seulement la lumière de grâce est nécessaire pour produire la substance même de l'acte de foi théologale et en atteindre l'objet formel, mais sans elle on ne peut discerner le miracle avec certitude : « la lumière de grâce est nécessaire pour connaître le miracle »[3]. — On peut se demander si cette thèse ne diminue pas outre mesure les forces de la raison, ne compromet pas l'évidence rationnelle de la crédibilité, la force probante du miracle, et si par ailleurs elle donne une assez haute idée de la surnaturalité essentielle de la foi.

Naturellement chacune de ces deux théories opposées cite pour elle saint Thomas, mais à lire ces citations on voit comment elles ont été choisies : on a consulté le Maître, mais sans étudier ses articles un à un et sans considérer suffisamment la subordination des principes qui les fonde.

Ici comme dans tous les grands problèmes, la doctrine thomiste se place entre deux extrêmes, non pas en oscillant de l'un à l'autre, mais en s'élevant au-dessus d'eux par une vue plus haute, plus métaphysique et théologique des principes et une compréhension plus profonde des faits. De ce point culminant on voit que les systèmes adverses et opposés entre eux sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient, comme l'avait noté Leibnitz. — Saint Thomas cherche la conciliation, non « dans l'effacement des idées et l'oubli de

1. *Recherches de Science religieuse*, 1910, n[os] 3 et 5 ; 1913, n° 1, *Les yeux de la foi.*
2. *Recherches...*, janvier 1918, p. 37-77.
3. P. J. Huby, *art. cit.*, p. 55.

ce qui sépare », mais en allant jusqu'au bout de ce qu'il y a de vrai dans les systèmes opposés, « jusqu'à la cime de ses pensées et de celles d'autrui »[1], et en manifestant un principe supérieur également méconnu par les adversaires en lutte. Au lieu de voir tout superficiellement sur le même niveau, saint Thomas voit de haut, en profondeur, c'est ainsi qu'il saisit l'harmonie admirable des ordres les plus différents.

Ici les deux théories opposées proviennent, selon nous, d'une égale méconnaissance de la profonde distinction qui existe entre la *surnaturalité des mystères et de la grâce invisible*, et *celle du miracle sensible*. Elles se divisent suivant qu'elles admettent ou non la cognoscibilité *naturelle* du surnaturel des faits sensibles miraculeux ; mais aucune des deux ne se fait une assez haute idée du surnaturel supérieur, intime et invisible de la grâce et de l'objet de la foi.

C'est ce que nous voudrions montrer en examinant successivement ces deux théories opposées et leur rapport avec l'enseignement de saint Thomas. Nous n'aurions pas écrit de nouveau sur ce sujet, si nous n'avions été pris à partie par les tenants de ces deux thèses adverses, qui, chose curieuse, s'attaquent surtout à qui voudrait les concilier, en considérant les choses de plus haut.

Et puisque les critiques qui nous ont été adressées proviennent de ce qu'on isole nos conclusions du principe qui les fonde, ce qui les rend à tout le moins singulières, nous sommes obligés d'insister particulièrement sur ce principe. Nous le ferons avec le plus

1. Nous empruntons ces expressions à une des plus belles pages de L. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*, 456 sqq. ; elles s'appliquent, croyons-nous, à saint Thomas plus qu'à tout autre penseur.

grand calme, évitant toute personnalité ; nous voudrions même pouvoir parler, sans les nommer, des auteurs actuels à qui nous répondons, comme le faisaient les maîtres du Moyen âge : « aliqui dicunt..., alii vero tenent... », mais la discussion y perdrait en clarté.

Ire THÉORIE : *La grâce de la foi n'est pas absolument nécessaire pour adhérer au motif formel de cette vertu théologale.*

Nous nous arrêterons peu à cette première théorie, que nous avons longuement examinée dans un ouvrage latin auquel nous renverrons au cours de ce chapitre[1].

Cette thèse est celle de Scot, de Durand, des Nominalistes, de Molina, de Ripalda, de Coninck, de Lugo et de plusieurs théologiens contemporains, Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini, comme le remarque le T. R. P. Ledochowski, Général de la Compagnie de Jésus, dans sa lettre sur la doctrine de saint Thomas. Cette lettre ne présente point d'ailleurs cette doctrine comme conforme à l'enseignement de saint Thomas, mais bien plutôt comme une innovation de Molina d'abord très combattue et qui a été acceptée ensuite par beaucoup[2].

1. *De Revelatione*, 2 vol. grand in-8. Paris, Gabalda ; Rome, Ferrari, 3e édition 1931, et *Revue Thomiste*, janvier 1914, p. 17-39, *La surnaturalité de la foi*.

2. P. Ledochowski, S. J., *epist. cit.*, p. 40 sq. : « Namque facile contingere potest in quaestionibus controversis, praesertim in speculativis, utramque sententiam esse tutam vel aeque probabilem ; imo accidit quandoque, ut ea quae primum minus placere visa esset, postea communis evaserit et approbata fuerit... Idem evenit in eo doctrinae capite, ex quo alia non pauca pendent, quod est *de identitate objecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus*. Sententia enim nunc longe communior docet actus supernaturales non differre

D'après cette thèse, l'intelligence naturelle de l'homme et à plus forte raison celle du démon, pouvant par ses seules forces connaître que Dieu est la Vérité même et qu'il a confirmé par des signes visibles la révélation contenue dans l'Évangile, peut aussi *sans la grâce* croire aux mystères révélés et y croire pour le même motif formel que la foi infuse.

La foi acquise (dite naturelle, parce qu'elle ne procède pas d'une lumière intérieure surnaturelle, d'un *habitus* infus), aurait ainsi le même motif formel que la foi théologale.

Nous avons longuement montré ailleurs[1] que cette thèse est contraire à l'enseignement de saint Thomas, d'après lequel les vertus et les actes sont spécifiés par leur objet formel « species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti : qua sublata, species habitus remanere non potest ». Saint Thomas le montre, IIa-IIae, q. 5, a. 3, à propos de l'hérétique formel, qui ne peut nier avec pertinacité un seul dogme, sans rejeter le motif formel de la foi, et par suite ne peut plus croire pour ce motif aux autres dogmes, alors même qu'il maintiendrait qu'ils sont, dans l'Évangile, révélés par Dieu souverainement véridique, et confirmés par des miracles. Le motif formel de la foi n'est pas en effet le miracle visible,

necessario a naturalibus ex objecto formali, eamque tenent PP. Lugo, Ripalda, Wirceburgenses, Emus Cardinalis Billot, Lahousse, Mendive, Palmieri, Schiffini. Quae tamen doctrina ex illis est, quas in Molinae *Concordia* haud pauci damnandas dicebant. »

Notons cependant que si le Cardinal Billot, dans cette thèse, suit Scot, le nominaliste Gabriel, Durand, Molina et de Lugo, comme il le déclare expressément *(de Virtutibus infusis*, 1905, p. 71-74), cependant il se sépare de Lugo en distinguant la *foi scientifique* ou discursive, qui comme celle des démons repose avant tout sur l'évidence des miracles, et la *foi d'autorité* qui repose sur l'autorité de Dieu révélateur (cf. *de Virtutibus infusis*, p. 291 ss.).

1. *De Revelatione*, I, p. 469-481 et 498-514.

ni la vérité philosophique de l'infaillibilité et de la véracité absolue de Dieu auteur de la nature et du miracle. Ce motif est la révélation de Dieu auteur de la grâce, révélation proposée par son Église infaillible : « Formale objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima », IIa-IIae, q. 5, a. 3. Aussi la foi des fidèles est-elle surnaturelle par essence et non par une modalité surajoutée : « cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus ». IIa-IIae, q. 6, a. 1.

Il ne faut donc pas s'étonner que les thomistes, depuis Capréolus à nos jours, aient rejeté la thèse de Scot, des nominalistes et de Molina. La critique qu'ils font de cette thèse reste toujours la même en son fond, elle se précise seulement dans la forme, comme nous l'avons montré en rapportant les textes des grands commentateurs de saint Thomas[1].

Lemos en particulier disait en substance à la Congrégation *de Auxiliis :* « Cette théorie bouleverse toute la philosophie en niant le principe de la spécification des habitus et des actes par l'objet formel, et toute la théologie en réduisant la foi, l'espérance et la charité à n'être que du *surnaturel plaqué* »[2]. Cette critique était faite récemment dans les mêmes termes par le P. Rousselot[3], S. J., qui n'a pas eu besoin de la lire chez Lemos.

1. *De Revelatione*, I, p. 481-498.

2. Cf.Serry, *Historia Congregationum de Auxiliis*, l. III, c. 35 et 36 et Lemos, *Panoplia gratiae*, l. IV, n. 24 et 25 ; nous avons rapporté ces textes de Lemos dans *De Revelatione*, I, 491 sq.

3. P. Rousselot, *Recherches de science religieuse*, 1913, n° 1, p. 33. De la notion de foi naturelle.

Bien plus Suarez est ici à peu près d'accord avec les thomistes et se sépare de Molina. Il va même jusqu'à dire comme Lemos : « Soutenir que la grâce est seulement nécessaire pour que l'acte de foi soit plus parfait dans son entité, mais non point à cause de l'objet formel de cet acte, c'est se rapprocher beaucoup de Pélage, qui disait que la grâce est seulement nécessaire pour croire plus facilement. Et cela paraît être une échappatoire inventée pour ne pas contredire les textes conciliaires »[1]. De fait à suivre cette direction on semble bien prendre la voie du pélagianisme, à l'opposé du fidéisme. Suarez ajoute : « C'est aussi renverser le principe de la distinction des facultés, des habitus et des actes par leur objet formel et toute la philosophie qui repose sur ce principe ». *(Ibidem)*.

Nous sommes heureux de voir le P. J. Huby, S. J., écrire à la suite du Père P. Rousselot : « Le « principe qui domine tout est celui de la spécification des facultés par leur objet formel : species « cujuslibet habitus dependet ex formali ratione « objecti, qua sublata, species habitus remanere non « potest » (IIa-IIae, q. 5, a. 3). Quand il s'agit de « connaissance, cela revient à dire qu'il doit y avoir « une certaine « connaturalité », une certaine cor- « respondance de nature entre le sujet et l'objet, « entre la faculté connaissante et l'objet connu... « Et (dans la foi) ce principe surnaturel n'est pas « simple motion et élévation de la volonté ; il sup- « pose élévation et surnaturalisation de l'intelligence, « il est lumen quoddam... divinitus menti humanae

1. Suarez, *De Gratia*, l. II, c. XI, n. 11-13, 17, 21-23. Textes que nous avons rapportés dans *de Revel.*, I, p. 491.

« infusum. *(In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad « 4) »[1].

Après avoir beaucoup insisté depuis plusieurs années sur la portée de ce principe, ce n'est pas sans contentement que nous voyons le R. P. Huby et plusieurs autres en reconnaître la vérité et l'importance ; mais venons à la théorie nouvelle qu'il croit devoir en déduire.

IIe THÉORIE : *La lumière de grâce est absolument nécessaire non seulement pour adhérer au motif formel de la foi infuse, mais encore pour discerner le miracle.*

Voici comment le R. P. Huby, suivant en cela le P. Rousselot, exposait en 1918 cette thèse qui a été reprise par d'autres depuis lors.

« Les théologiens thomistes — sauf le cardinal « Billot — s'accordent généralement entre eux et « avec Suarez sur ce principe (de la spécification des « *habitus* et des actes par leur objet formel), mais on « peut se demander s'ils en ont déduit toutes les con- « séquences. Il en est une qui paraît logiquement « s'imposer, et qui cependant ne semble pas avoir été « explicitement proposée par les théologiens ou les « apologistes modernes; ou si quelques-uns semblent « l'avoir entrevue ou amorcée, je ne vois pas qu'ils « l'aient explicitement développée. Elle se résume en « cette simple proposition : *la thèse de la spécification « de la faculté par son objet formel doit s'appliquer non « pas seulement à la connaissance des articles de foi « proprement dits, mais à la perception des signes « mêmes de crédibilité.* Ces signes sont des signes sur-

1. *Recherches*, janvier 1918, p. 54.

« naturels ou, comme dit saint Thomas, des effets « surnaturels ; ils requièrent donc, pour être connus « sous *leur raison formelle d'être surnaturel*, une fa- « culté correspondante, « accordée », de même ordre, « c'est-à-dire une faculté surnaturelle ; si l'on prend « le plus éclatant de ces signes, le miracle, on dira « que *la lumière de la grâce est nécessaire pour con- « naître le miracle*. La proposition peut surprendre ; « elle est cependant *la conséquence logique de la thèse « énoncée plus haut*, et, nous espérons le montrer, « parfaitement en harmonie avec les indications four- « nies par saint Thomas sur la psychologie de la « foi.[1] »

N'est-ce pas, dirons-nous, exagérer l'extension du principe thomiste que de l'appliquer au miracle, par suite en diminuer la compréhension, l'élévation, et enfin se rapprocher inconsciemment de la thèse moliniste que l'on combat[2] ?

Nous admettons certes bien volontiers que la lumière de grâce *aide ordinairement* ceux qui se convertissent à discerner les signes de la révélation et leur force probante[3], et que l'apologétique doit se faire *sub directione fidei*[4]. — Nous allons jusqu'à dire que cette lumière de grâce *est parfois nécessaire* pour arriver à un *jugement de crédibilité* certain, soit à cause d'une présentation insuffisante des motifs de crédibilité, soit à cause des préjugés et autres dispositions défectueuses de celui qui les examine[5]. Nous

1. *Art. cit.*, p. 54, 55. Les soulignements ne sont pas dans le texte.
2. Nous le verrons à la fin de cet article en parlant de la foi du démon.
3. *De Revelatione*, I, pp. 523-527, 535, sqq., 548.
4. *De Revel.*, I, p. 43.
5. *De Revelatione*, I, 535, nota 1. Dans ce cas ce jugement est surnaturel *quoad modum tantum*.

disons même, en nous séparant de Molina, qu'une motion divine intrinsèquement efficace d'ordre naturel (appelée grâce en un sens large et impropre) est nécessaire à l'accomplissement de tout acte bon naturel. Nous ajoutons enfin que le *dernier jugement* pratico-pratique de *crédentité* est surnaturel *quoad substantiam* et ne peut *jamais* se faire sans la grâce proprement dite ; il se formule : les mystères de l'Évangile confirmés par des miracles non seulement sont raisonnablement croyables, mais il est obligatoire et bon pour moi *hic et nunc* de les croire. Ce jugement de crédentité (avec lequel le P. Huby, comme le P. Rousselot, veut identifier celui de crédibilité) règle immédiatement le *pius credulitatis affectus* dont parle le conc. d'Orange (Denz. 178) et est surnaturel comme lui. Nous nous sommes étendu sur ce point dans l'ouvrage que nous citons[1], et le P. Gardeil l'a fait très longuement dans la seconde édition de son livre la *Crédibilité et l'Apologétique*, p. 11-32, en parlant de l'intention de la foi. Nous expliquons facilement ainsi les faits de conversions sur lesquels insiste cette seconde théorie.

Mais soutenir que la grâce est *nécessaire* pour connaître le miracle, « la proposition peut surprendre » comme on l'avoue. Et pour notre part la surprise subsiste lorsque nous comparons cette thèse avec la doctrine de l'Écriture et de l'Église, avec l'enseignement commun des théologiens, avec celui de saint Thomas et de son école, bien plus avec le principe même invoqué par cette théorie nouvelle.

1. *De Revelatione*, I, 540 sq.

***

Bien des questions, semble-t-il, restent sans réponse satisfaisante.

D'après cette thèse, les Pharisiens, du fait qu'ils résistaient à la lumière intérieure de la grâce, étaient incapables, non seulement de connaître que Jésus était le Fils de Dieu[1], mais de discerner l'origine divine de ses miracles les plus éclatants. Comment Notre-Seigneur aurait-il dit : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent moi et mon Père » (*Joan.*, XV, 24) ? — Les princes des prêtres qui « délibérèrent de faire mourir Lazare » pour qu'on ne parlât plus de sa résurrection, doutaient-ils de l'origine divine de celle-ci ? — Après avoir longuement interrogé l'aveugle-né à la suite de sa guérison miraculeuse, les Pharisiens pouvaient-ils encore douter qu'elle fût l'œuvre de Dieu (*Joan.*, IX) ? — Et que lisons-nous dans les *Actes des Apôtres*, IV, 16, au sujet des membres du sanhédrin, lorsqu'ils se mirent à délibérer à la suite d'un miracle de saint Pierre ? « Que ferons-nous à ces hommes ? dirent-ils. Qu'ils aient fait un miracle insigne, c'est ce qui est manifeste pour tous les habitants de Jérusalem, et nous ne pouvons le nier. Mais

1. Sur ce point leur aveuglement s'explique, et en ce sens saint Pierre dit : « Vous avez fait mourir l'Auteur de la vie, que Dieu a ressuscité des morts... Je sais bien, frères, que vous avez agi par ignorance, ainsi que vos magistrats... Repentez-vous donc et convertissez-vous. » *Act.*, III, 15-17.

L'ignorance dont parle saint Pierre n'est certes pas celle qui supprime la culpabilité ; il veut dire qu'en commettant le crime du déicide, les Juifs n'en ont pas vu toute l'énormité. En ce sens Notre-Seigneur disait : « Père, pardonnez-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ». Parole qui ne supprime pas celle que nous allons citer.

afin que la chose ne se répande pas davantage parmi le peuple, défendons-leur avec menaces de parler désormais en ce nom-là à qui que ce soit. » — Enfin faut-il dire que le péché contre le Saint-Esprit commis par les Pharisiens n'allait pas jusqu'à attribuer au démon des miracles qui *manifestement* pour eux-mêmes venaient de Dieu ?

Si la lumière de grâce est absolument nécessaire pour discerner le miracle avec certitude, pourquoi le Concile du Vatican dit-il des miracles : « cum Dei omnipotentiam *luculenter* commonstrent, divinae revelationis *signa* sunt *certissima* et *omnium intelligentiae accommodata* » (Denz. 1790), « Si quis dixerit miracula *certo cognosci* numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari :* a. s. » (Denz. 1813) ? Si aucune intelligence, même celle du démon, ne peut, par ses seules forces naturelles, discerner certainement les miracles, pourquoi ceux-ci sont-ils dits « signes très certains *appropriés à l'intelligence de tous* » ? Le serment antimoderniste dit même « *maxime accommodata* ». Et que peut être une *preuve véritable* (rite probari) de l'origine divine de la religion chrétienne, dont la force probante serait inaccessible à l'intelligence naturelle des plus grands philosophes et théologiens, et même à l'intelligence naturelle des anges ?

Pourquoi les Annotations au schéma prosynodal du Concile du Vatican[1] porteraient-elles : « Neque desunt alii, qui doceant, facta illa supernaturalia (miracula) non posse intelligi tanquam motiva credibilitatis, nisi fides jam praesupponatur, et propterea ipsum factum revelationis homini, qui fidem

1. Cf. Vacant, *Études sur le Concile du Vatican*. Documents, t. I, p. 593.

nondum suscepit, *demonstrari* non posse, ac proinde *certam persuasionem de veritate facti revelationis seu de revelationis existentia non posse praecedere ad susceptionem fidei christianae;* sed absque hujusmodi persuasione per divinam gratiam produci fidem ita, ut haec sit spontaneus et immediatus actus rationis. Ceterum S. Sedes jam saepius necesse habuit hujusmodi errores proscribere », suivent les citations d'une proposition condamnée par Innocent XI (Denz. 1171), de la condamnation du fidéisme (Denz. 1622-1627) et de la lettre de Pie IX contre les Hermésiens : « Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum... Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed... omne eidem fidei obsequium praebeat oportet ». (Denz. 1637 sqq.)

Nous nous contentons de poser ici des questions : bien sûr ceux qui admettent la théorie dont nous parlons ont examiné tous ces textes et croient pouvoir conserver leur sens plein. La chose pour nous n'est pas évidente. « Stat bene, dirons-nous avec Jean de Saint-Thomas, aliquem evidenter judicare de credibilitate viso miraculo, et tamen nolle credere ex sua perversitate.[1] »

On va jusqu'à dire : « A ne considérer que les circonstances physiques il est *impossible de juger* de la transcendance d'un phénomène : il n'est pas de miracle, si éclatant qu'on le suppose, même la résurrection d'un mort, dont on puisse affirmer que le

1. *De Fide*, disp. III, a. 2, n. 10. Pareille assertion est commune chez les théologiens.

démon soit incapable d'en imiter les apparences extérieures, la représentation phénoménale. Comment dès lors *discerner les vrais miracles, sinon par la considération des circonstances morales et religieuses*, principalement de la fin ? *Impossible* par exemple *de porter un jugement* sur la résurrection du Christ, considérée non pas simplement comme un fait historique, dont on ne préjugerait pas la cause, mais comme une *œuvre proprement divine*, sans examiner la fin de ce mystère, c'est-à-dire la glorification de Jésus et de sa mission... Dès lors la fin du miracle étant une intention surnaturelle, *ad manifestandum aliquid supernaturale*, comme dit saint Thomas (IIa-IIae, q. 178, a. 1, ad 3), nous voici ramenés à notre principe général : que la connaissance d'un objet formel surnaturel suppose une intelligence surnaturalisée »[1].

Oui bien, le démon peut chercher à imiter tous les miracles, mais ne peut-on discerner le simulacre de la réalité par l'examen du fait et des circonstances physiques d'abord, comme on discerne l'hallucination de la sensation ? Le démon peut-il donner longtemps à un cadavre l'apparence si parfaite des actes de la vie végétative, sensitive et intellectuelle, que l'observateur le plus attentif ne pourra faire la distinction ? — Si la raison par ses seules forces ne peut connaître la résurrection du Christ que comme un *fait historique dont elle ne préjuge pas la cause*, la raison ne peut dire s'il y a eu de fait historiquement résurrection véritable ou simulacre, car Dieu seul peut ressusciter les morts, le démon ne peut qu'imiter imparfaitement ce miracle. Et alors on ne voit plus très bien comment éviter la proposition moderniste :

1. *Art. cit.*, p. 69. C'est nous qui soulignons dans ce texte plusieurs passages.

« Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit » (Denz. 2036). Comme l'enseigne saint Thomas : « Christus per quaedam *evidentia signa* sese vere resurrexisse ostendit »[1].

Et s'il convient d'examiner en outre les circonstances morales du miracle, faut-il dire que, sans leur examen, on n'a *jamais aucune certitude*, et que *toujours* elles sont, non pas seulement une confirmation, mais le critère décisif sans lequel les autres sont absolument insuffisants[2] ?

1. IIIª, q. 55, a. 5 et 6. Nous avons expliqué ce point, *de Revelatione*, II, p. 349 sqq. et montré ce que saint Thomas entend par la *fides oculata* des Apôtres, elle atteignait le fait de la résurrection comme miracle et comme mystère attesté par Jésus, par les anges et les prophètes, et manifesté par des signes sensibles *évidents*.

2. Nous avons exposé longuement sur ce point la doctrine de saint Thomas, *de Revelatione*, II, p. 63-106, « de discernibilitate miraculi *ex natura operis* et ex circumstantiis physicis et moralibus ».

Nous admettons (*ibidem*, p. 99) que la doctrine et le miracle se confirment mutuellement, en vertu de l'axiome « causae ad invicem sunt causae *in diverso genere* » mais nous insistons plus que le P. Huby sur les derniers mots de cet axiome, qui seuls permettent d'éviter la contradiction. Dans la doctrine révélée et le miracle il y a des signes accessibles à la seule raison et qui se confirment : si la doctrine est évidemment immorale, impie, le miracle fait pour la confirmer est faux ; si au contraire la doctrine est évidemment digne de Dieu, de nature à donner la paix aux hommes, elle est un nouveau signe, et nous aide à voir que tel prodige, qui dépasse manifestement les forces de la nature sensible et de la nature humaine, ne vient pas du démon.

Nous reconnaissons enfin que la grâce est parfois nécessaire pour éviter l'illusion, dans le cas de prestiges diaboliques exceptionnels et nombreux comme ceux qui sont annoncés pour la fin des temps : « surgent pseudo-christi... et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi ». Mais cela ne doit pas faire dire que les miracles du Christ n'étaient pas parfaitement appropriés (maxime accommodata) à l'intelligence naturelle de tous les hommes. Et de ce que certaines hallucinations sont difficilement discernables, il ne faut pas dire que la sensation est toujours douteuse. De ce que la mort est parfois incertaine dans des cas de léthargie, il ne faut pas douter de la mort lorsque le cœur est ouvert.

Enfin, ces circonstances morales, est-il absolument *indispensable* d'avoir la lumière de grâce pour en juger ? La raison est-elle *toujours* incapable de voir qu'il n'y a dans ces circonstances rien d'immoral, de pervers, mais au contraire qu'elles sont en parfaite harmonie avec l'idéal moral de l'intelligence naturelle ? Beaucoup de rationalistes ne reconnaissent-ils pas que la vie, la doctrine et l'influence de Jésus sont de tous points admirables et n'ont jamais été égalées? La *fin du miracle* est manifestée à la seule raison par l'annonce du thaumaturge, qui déclare faire ce prodige pour confirmer telle révélation ; elle est manifestée ensuite par des effets moraux dont l'excellence est si claire qu'un incrédule même peut écrire qu'aux époques où elle a voulu se passer du christianisme « la société est devenue un coupe-gorge et un mauvais lieu »[1].

Nous croyons donc que la théorie nouvelle diminue les forces de la raison, et aussi l'élévation de la grâce. Car elle requiert celle-ci comme indispensable dans un ordre inférieur qui n'est pas nécessairement le sien, et méconnaît la sublimité de l'ordre des mystères invisibles et essentiellement surnaturels, qu'elle ne distingue plus assez des miracles sensibles.

Comme la précédente théorie, croyons-nous, elle ne considère pas les choses d'assez haut.

Nous n'ignorons pas ce que le P. Rousselot a écrit pour montrer ce qui sépare sa thèse du fidéisme traditionaliste de Bautain[2]. Pour fortifier la raison impuissante, Bautain faisait appel à la tradition primitive et à la foi commune de l'humanité, non à l'illu-

1. Taine, *Origines de la France contemporaine*. Le Régime moderne, t. II, p. 118-119.

2. *Recherches*, 1914, nº 4, p. 453 sqq. *La vraie pensée de Bautain.*

mination intérieure des âmes, c'est vrai. Cependant nous ne pouvons admettre, avec le P. Rousselot, que « seule la foi surnaturelle considérée comme perfection du sujet, rend son assiette à la raison naturelle et à la connaissance de quelque objet que ce soit sa pleine légitimité »[1]. Nous pensons que, sans cette illumination surnaturelle, Aristote nous a donné une théorie des quatre causes et des preuves de l'existence de Dieu parfaitement légitimes. Et nous ne croyons pas non plus que la lumière de grâce soit indispensable pour saisir la démonstration donnée par les plus grands théologiens de la discernibilité du miracle[2].

Le R. P. Huby le reconnaît, « la plupart des théologiens modernes se prononcent contre la nécessité théorique du *lumen gratuitum* pour percevoir la crédibilité de la religion »[3]. Il faudrait donc de bien solides raisons pour affirmer qu'ils se trompent.

A tout le moins on doit admettre que l'intelligence du démon peut, sans la grâce, par sa perspicacité naturelle discerner les miracles, une vraie résurrection d'une fausse, d'un prestige diabolique. Saint Thomas dit : « fides est in daemonibus, in quantum *ex ipsa naturali cognitione* simul et ex miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cogni-

1. P. Rousselot, *Dict. Apologét.*, art. Intellectualisme, col. 1074.
2. Nous avons longuement exposé cette démonstration, *de Revelatione*, II, p. 63-106. On trouve aussi dans l'ouvrage du P. de Tonquédec, S. J., *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle*, p. 230 sqq. une preuve dont la valeur est certainement saisissable par la raison naturelle.
3. *Recherches*, art. cit., p. 50. — « Nulla difficultas quoad doctos », dit Mazella, *De Virtutibus infusis*, p. 794, 3e éd.

tionem excedunt »[1]. « Fides quae est in daemonibus, non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex *perspicacitate naturalis intellectus*... Et hoc ipsum daemonibus displicet, quod *signa fidei sunt tam evidentia*, ut per ea credere compellantur ; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod credunt. »[2]

Comment enfin l'impossibilité de connaître naturellement le miracle serait-elle la conséquence logique du principe thomiste de la spécification des actes par l'objet formel ?

Il serait surprenant que cette conséquence n'ait pas été déduite par saint Thomas, ni par les grands théologiens de son école, qui depuis sept siècles étudient cette question sous ses divers aspects, avec une profondeur, une pénétration métaphysique, une élévation surnaturelle, un sens et un respect de la tradition, un esprit de suite, une mesure enfin, qui dépassent de beaucoup tant d'essais de nos jours, hâtives systématisations autour d'une idée qui frappe momentanément et paraît répondre aux besoins actuels, remédier aux préjugés courants. Les théologiens thomistes ont étudié ce problème en lui-même, à la lumière des principes de la théologie, qui ne sont pas l'expérience actuelle ou passée, mais les vérités immuables de la foi, et l'analyse métaphysique des notions qu'elles impliquent, en conformité avec l'expérience. Et nous allons voir que leur enseignement ne s'harmonise guère avec la thèse nouvellement proposée.

1. S. Thomas, III d. 23, q. 3, a. 3.
2. IIa-IIae, q. 5, a. 3. ad 2 et 3.

III. DOCTRINE THOMISTE. *La finalité du miracle naturellement connaissable et celle très supérieure de la grâce de la foi.*

Après avoir depuis plusieurs années étudié de près les textes de saint Thomas et de ses plus grands commentateurs sur cette question, et les avoir classés selon leur ordre chronologique, qui marque une précision croissante dans la terminologie, nous croyons devoir formuler la doctrine thomiste comme nous l'avons fait, *de Revelatione*, I, p. 498 : 1° La Révélation divine, en tant qu'elle est essentiellement surnaturelle *(quoad substantiam)* ou procède de *Dieu auteur de la grâce* et constitue le motif formel de la foi infuse, ne peut être connue que par cette foi qu'elle spécifie (est id *quo* et *quod* supernaturaliter creditur). 2° Cependant le fait de la révélation, en tant qu'il est par sa cause surnaturel *quoad modum* et confirmé par des miracles, peut être connu naturellement, comme on connaît naturellement la véracité de *Dieu, auteur de la nature*[1]. On voit par là la finalité du miracle et celle bien supérieure de la grâce de la foi ; on voit aussi l'application des prin-

1. De ce point de vue inférieur et extérieur, le fait de la révélation est considéré, non pas comme un *mystère* essentiellement surnaturel, mais comme une *intervention miraculeuse* de Dieu dans l'esprit du prophète, elle-même confirmée par un miracle sensible. Cette intervention miraculeuse eût existé même si Dieu s'était contenté de nous révéler la somme des vérités *naturelles* de la religion, sans rien nous faire connaître des mystères surnaturels comme la Trinité. — *La fin* du miracle, qui est l'évidente crédibilité des vérités révélées, est donc naturellement connaissable (cf. *de Revelatione*, I, p. 527). — Ainsi l'Église est *visible* par ses notes, mais la *vie intime* de l'Église est un mystère accessible seulement à la foi. Ainsi encore saint Thomas dit de l'apôtre saint Thomas : « *Vidit hominem et cicatrices et ex hoc* credidit *divinitatem* resurgentis » *in Joann.*, XX, 29, lect. VI, fine, et IIa-IIae, q. 1, a. 4.

cipes que nous avons formulés plus haut sur la subordination des fins.

Nous avons consacré une centaine de pages de l'ouvrage cité[1] à l'histoire de cette doctrine, à sa preuve théorique et à la solution des objections qu'elle a soulevées. Avec les textes des différentes œuvres de saint Thomas, nous y avons recueilli ceux de Capréolus, Cajetan, Cano, Bannez, Lemos (décision de la Congrégation *de Auxiliis*), Alvarez, Réginald, Jean de Saint-Thomas, Salmanticenses, Goudin, Gonet, Billuart, Gotti, Lepidi, Zigliara, de Groot, Gardeil, del Prado, de Poulpiquet, Schaezler et Scheeben. Chez tous ces thomistes la thèse est la même, elle se précise seulement dans la terminologie, qui prend toute sa netteté avec les Salmanticenses dans leur réfutation de Scot, des Nominalistes, de Molina et de Lugo[2].

Nous ne pouvons ici que rappeler quelques textes de saint Thomas et insister sur le principe de la thèse.

Les textes principaux, qui expriment les deux parties de la thèse, ont été cités plus haut dans la critique des deux premières théories.

Nul doute que pour saint Thomas la lumière infuse de la foi soit nécessaire pour adhérer au motif formel de cette vertu théologale, puisque, selon lui, les *habitus* sont spécifiés par leur objet formel[3]. La

1. *De Revelatione*, I, p. 458-515, 548 sq ; II. p. 63-106.
2. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. II, dub. III, nos 28, 37, 40, 45, 48, 49, 52, 58, 60, 61. Textes cités, *de Revelatione*, I, p. 494 sqq.
3. IIa-IIae, q. 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti : qua sublata species habitus remanere non potest. » — q. 6, a. 1 : « Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra naturam suam*, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente. » — IIa-IIae, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati*,

foi infuse est ainsi surnaturelle par sa nature même et par sa finalité essentielle.

Il n'est pas moins certain, d'après lui, que les démons sans la grâce discernent avec certitude le miracle et sa force probante[1]. Et il pense de même que les pharisiens qui résistaient à la grâce de la foi n'avaient pas de doute intérieurement sur l'origine divine des miracles de Jésus, d'où leur péché contre le Saint-Esprit[2].

Les miracles sont donc, selon saint Thomas, naturellement connaissables, ce sont des signes dont la finalité est de confirmer aux yeux de la raison l'origine divine de la Révélation ou la sainteté des serviteurs de Dieu[3].

ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei. » — IIa-IIae, q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

Voir les autres textes de saint Thomas, *de Revelatione*, I, p. 469-481.

1. IIa-IIae, q. 5, a. 3, ad 2 et 3. Nous venons de rapporter ces textes un peu plus haut.

2. S. Thomas, *in Ev. sec. Joannem*, c. V, lect, VI, n° 9 : « Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem... aut per sensibilem speciem (et miracula)... Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis capaces fuistis (pharisaei) : nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective*, ut dictum est, voces illae et species (aut miracula). Sed non intelligibilis illius vocis : *neque vocem ejus unquam audistis*, etc., id est participes ejus non fuistis... id est non habuistis istud testimonium intelligibile,... id est non habetis verbum interius inspiratum. Et haec ratio est, *quia quem misit ille*, id est Pater, *huic vos non creditis.* »

Ce texte est cité par les Salmanticenses comme contenant une formule particulièrement nette de la thèse que nous défendons avec eux.

3. Cf. IIa-IIae, q. 5, a. 2 : « Si aliquis Propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret *manifeste, hoc dici a Deo*, qui non mentitur ; licet illud futurum, quod praedicitur, in se evidens non esset. » Item *C. Gentes*, III, c. 155. Voir ces textes, *de Revel.*, II, p. 102.

Quant au principe de la thèse il est tout entier dans la distinction de la *surnaturalité des mystères et de la grâce invisible* et de *la surnaturalité du miracle sensible*, en d'autres termes c'est la distinction classique du *surnaturel quoad substantiam, intrinsece, entitative* et du *surnaturel quoad modum, extrinsece, effective*, distinction omise par le R. P. Huby et dont il méconnaît l'importance, ce qui lui a fait croire que la doctrine nouvelle qu'il propose dérive nécessairement de l'axiome thomiste de la spécification des actes par leur objet formel.

On ne saurait pourtant, sans bouleverser toute la théologie, nier cette distinction du *surnaturel essentile* des mystères, qui dépasse notre connaissance naturelle, et du *surnaturel modal d'efficience*, qui dépasse, non pas nos facultés naturelles de connaissance, mais seulement toutes les forces *productrices* créées et créables. Nulle créature ne peut comme cause principale *faire* un miracle, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse le *connaître* naturellement lorsque Dieu le produit.

Un exemple suffit à manifester cette distinction : le miracle de la résurrection d'un mort ne rend pas au cadavre une *vie surnaturelle*, mais il lui rend *surnaturellement la vie naturelle* végétative et sensitive. Tandis que la grâce sanctifiante est une vie essentiellement surnaturelle, comme les mystères de la vie intime de Dieu.

Le surnaturel essentiel *(quoad substantiam)* est précisément celui de la vie intime de Dieu et des participations mystérieuses de cette vie. Nous pouvons bien naturellement connaître et démontrer l'existence et les attributs de *Dieu auteur de la nature*, mais non pas atteindre la vie intime de

Dieu ; pour cela il faudrait le connaître non seulement selon la raison commune d'*être* ou de *cause*, mais selon la raison absolument propre et éminente de *Déité*[1]. Dieu seul se connaît naturellement ainsi, car rien dans l'ordre naturel (même angélique) n'est une participation de la Déité comme telle, et par suite rien de cet ordre ne nous permet de connaître la *vie intime de Dieu*. De même la *grâce* et les mystères du salut sont *essentiellement* surnaturels ; la grâce, avec les vertus infuses qui en dérivent, est une vie *intrinsèquement* surnaturelle, participation formelle et physique de la *Déité*.

Dieu, comme Auteur et Maître de la nature, peut bien faire un miracle, ressusciter un mort, mais *comme Auteur et maître de la nature, il ne peut produire* dans l'âme du pécheur la *grâce sanctifiante*, ni même la grâce actuelle qui dispose à la conversion. Ce serait contraire au principe de finalité, qui fait l'objet de cet ouvrage : il ne serait plus vrai de dire que l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins. La surnaturalité essentielle de la grâce et des vertus infuses dépasse immensément celle du miracle. C'est une vérité élémentaire et en même temps capitale en théologie.

Ce surnaturel essentiel *(quoad substantiam)* se prend donc, comme le disent les Thomistes, Suarez et la plupart des théologiens[2], de la *cause intrinsèque*, de la cause formelle, du constitutif formel de la réalité dite surnaturelle. Et comme le vrai suit l'être

1. C'est ainsi que les thomistes distinguent le sujet formel de la Théologie surnaturelle et celui de la Théologie naturelle. Le premier est *Deus sub ratione Deitatis*, le second *Deus sub ratione entis;* la théologie naturelle est ainsi partie de la métaphysique ou science de l'*être en tant qu'être*, cf. *de Revelatione*, I, p. 8 sq.

2. Nous avons rapporté leurs textes, *de Revelatione*, I, p. 204 sqq.

(verum et ens convertuntur), cette réalité essentiellement (entitative, formaliter) surnaturelle est un *objet* surnaturel, qui dépasse toute connaissance naturelle, même celle de l'ange. Ce surnaturel *quoad substantiam* est donc aussi, comme le disent couramment les thomistes, surnaturel *quoad cognoscibilitatem*[1] et ne peut être connu que par une intelligence surnaturalisée, en vertu du principe de la spécification des actes par leur objet formel.

Au contraire le *miracle* ou l'effet miraculeux n'est pas *intrinsèquement* surnaturel par son essence, il ne l'est que par son *mode de production (quoad modum, seu effective, non formaliter) :* la résurrection d'un mort, nous venons de le dire, ne rend pas au cadavre une vie surnaturelle, mais elle lui rend surnaturellement la vie naturelle végétative et sensitive. Aussi les théologiens disent-ils communément que l'effet sensible miraculeux n'est pas surnaturel par sa cause formelle intrinsèque (comme la grâce invisible) mais par sa cause efficiente, qui est, comme la fin, une cause *extrinsèque*[2]. Cette considération métaphysique des quatre causes est loin d'être inutile

1. Cf. Zigliara, *Propaedeutica ad S. Theol.* Supernaturale in ordine cognoscibilitatis et in ordine efficientiae, p. 10.

2. Saint Thomas a toujours distingué ainsi le miracle comme *effet surnaturel* des *vérités surnaturelles* qu'il confirme, il n'a jamais dit que l'existence ou la force probante du miracle soit une vérité surnaturelle, qui dépassait la raison : « Sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos *supernaturales effectus*, qui miracula dicuntur, in aliquam *supernaturalem cognitionem* credendorum homo inducitur » IIª-IIªᵉ, q. 178, a. 1.

Et plus haut nous avons cité son *Commentaire sur S. Jean*, c. V, lect. VI, nº 9, dans lequel il dit que les pharisiens ont bien pu connaître les miracles de Jésus « nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* voces illae et species (aut miracula). »

au problème qui nous occupe ; nous l'avons montré ailleurs [1].

Il s'ensuit que le miracle sensible, à l'opposé de la grâce sanctifiante invisible et des mystères du salut, ne contenant pas une participation de la vie intime de Dieu, peut être connu naturellement comme un *effet de l'Auteur même et du Maître de la nature*, dont la raison naturelle et la philosophie démontrent l'existence. Dieu n'intervient pas ici selon le mystère de sa vie intime, comme lorsqu'Il en communique une mystérieuse participation au pécheur en le justifiant.

Il y a donc une distance infinie entre le surnaturel inférieur du miracle et celui de la grâce ou des mystères [2]. C'est ce qui explique que la lumière infuse de la foi, nécessaire pour connaître le second, ne l'est pas absolument pour discerner le premier avec certitude.

***

Nous ne pouvons examiner ici les différentes objections qui ont été formulées contre la thèse thomiste, nous l'avons fait dans l'ouvrage auquel nous avons souvent renvoyé [3].

Il suffit de remarquer que seule cette distinction entre la surnaturalité du miracle et celle des mystères et de la grâce permet de montrer l'harmonie de l'ordre de la raison avec celui de la foi, de concilier le *rationa-*

1. *Revue Thomiste*, mai 1913, p. 313 sqq. *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes.* — *De Revelatione*, I, p. 191-217 : Supernaturalitatis notio ac divisio.

2. Saint Thomas montre ainsi que la grâce sanctifiante est un don bien supérieur aux grâces *gratis datae*, surtout à certaines de ces grâces : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data » Ia-IIae, q. 111, a. 5.

3. *De Revel.*, I, pp. 504-511, 545-549 et *Revue Thomiste* 1918, pages 309-320.

bile obsequium fidei avec la surnaturalité essentielle des trois vertus théologales ; nous l'avons montré longuement dans l'ouvrage cité plus haut [1]. Seule enfin cette distinction permet de concilier ce qu'il y a de juste dans les deux théories examinées précédemment, qui, selon nous, sont vraies en ce qu'elles affirment et fausses en ce qu'elles nient.

Mais, insiste-t-on, « où a-t-on vu cette distinction enseignée aux fidèles, exprimée dans les formules de l'acte de foi ? » art. cit., p. 66.

Il est aisé de répondre qu'on n'enseigne pas au catéchisme la solution des plus difficiles problèmes de la théologie. De plus, dans les formules de l'acte de foi, il est clair qu'il s'agit de Dieu, auteur de la grâce, puisque c'est toujours ainsi que la religion chrétienne considère notre Père du ciel. Mais si les incrédules prétendent que le témoignage de Dieu auteur de la grâce est indiscernable, nous recourons aux signes qui manifestement ne peuvent être produits que par Dieu, auteur et maître de la nature, dont tout honnête homme et tout philosophe de bonne foi doit admettre l'existence. Ainsi Dieu, auteur de la nature, puis du miracle sensible, donne à notre raison une confirmation sensible de son témoignage essentiellement surnaturel, qui nous introduit dans le mystère sublime de sa vie intime.

Mais encore, nous dit-on, « le surnaturel infus ne tombant pas sous l'expérience directe, si l'on admet la possibilité d'une foi naturelle acquise, impossible de la distinguer de la foi infuse », art. cit., p. 53. Le fidèle ne pourra discerner s'il a la seconde ou seulement la première.

1. *De Revelatione*, I, pp. 498-514, 516-517, 527.

A cette difficulté il faut répondre que l'âme de bonne volonté qui croit *sans restriction, propter auctoritatem Dei revelantis,* fait l'acte de foi surnaturel tel qu'il est exigé pour le salut : « *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ». Nous croyons que la foi naturelle dont parle l'objection est extrêmement rare parmi les hommes, si elle existe[1], mais elle se trouve chez le démon à cause de sa grande perversité.

De plus la conscience d'un converti lui manifeste parfois le moment où il passe d'un jugement de crédibilité certain à la foi surnaturelle. Ce fait a été mis vivement en lumière par le P. Lacordaire dans sa 17e conférence à Notre-Dame[2]. Et il apparaît

1. Ce qui se trouve parfois chez des hommes peu éclairés et qui ne prient pas, c'est une foi naturelle, qui est bien plutôt une *opinion* de la vérité du christianisme, fondée non pas sur le témoignage de Dieu auteur de la nature, mais sur le témoignage humain des parents, des pasteurs, des sages.

Quant à la certitude que le fidèle peut avoir de l'existence de sa foi infuse, on reproduit inexactement ce que nous avions dit *Revue Thomiste,* 1914, p. 27 et 33. Nous y renvoyons. Voir aussi *Jean de Saint-Thomas, de Fide,* disp. V, a. 2, fin : Le fidèle par réflexion a conscience que son acte de foi est *certain* et *infaillible,* comme l'enseigne saint Thomas, Ia-IIae, q. 112, a. 5, ad 2. Et par des signes et conjectures, nous connaissons aussi que cet acte est surnaturel. Voir *Bannez,* in IIa-IIae, q. 6, a. 2, dub. 2. Il faudrait, en effet, pour avoir perdu la foi infuse reçue au baptême, avoir commis non seulement un péché mortel quelconque, mais une faute grave contre la foi. Celui qui n'a pas conscience d'une pareille faute et adhère avec une absolue certitude aux dogmes chrétiens, ne doute pas du caractère essentiellement surnaturel de sa propre foi.

2. « Il est tel savant... (qui voudrait croire et ne le peut pas). Il connaît la doctrine catholique, il en admet les faits ; il en sent la force ; il convient qu'il a existé un homme qui s'appelait Jésus-Christ, lequel a vécu et est mort d'une manière prodigieuse ; il est touché du sang des martyrs, de la constitution de l'Église ; il dira volontiers que c'est le plus grand phénomène qui ait traversé le monde ; il dira presque : c'est vrai ! Et pourtant il ne conclut pas, *il se sent oppressé de la vérité,* comme on l'est dans un songe où l'on voit sans voir. Mais un jour ce savant se met à genoux ; il sent la misère de l'homme, il lève les mains au ciel, il dit : Du fond de ma misère, ô mon Dieu, j'ai crié vers vous ! A ce moment, quelque chose se passe en lui, une

aussi assez nettement dans les lettres laissées par E. Psichari sur sa conversion[1].

On voit par là quelle différence profonde sépare la foi infuse des fidèles de celle qui reste dans les démons selon le témoignage de l'Écriture : « credunt et contremiscunt ». *L'ultima resolutio fidei* pour le démon se fait dans l'évidence naturelle des principes qui lui manifestent l'origine divine des miracles et de la révélation[2], tandis que pour les fidèles cette *ultima resolutio* se fait dans la révélation surnaturelle reçue sous la lumière infuse de la foi, et ce sont là *deux façons très différentes d'affirmer le verbe être dans une formule dogmatique.* Par la foi infuse on atteint ainsi *formellement* les mystères surnaturels comme tels, par la foi acquise on les atteint *matériellement*[3].

écaille tombe de ses yeux, un mystère s'accomplit, le voilà changé ! c'est un homme doux et humble de cœur ; il peut mourir, il a conquis la vérité. »

1. Cf. Henri Massis, *le Sacrifice,* p. 104. « Alors, écrivait-il, je ne croyais à rien, je vivais comme un païen et pourtant je sentais l'irrésistible invasion de la grâce. Je n'avais pas la foi, mais je savais que je l'aurais. » — Un autre converti nous disait : « Après avoir étudié sérieusement la religion catholique et les preuves de son origine divine, mes difficultés avaient disparu, je voulais croire, mais ne le pouvais pas encore, et le jour du baptême de ma petite fille, le bon Dieu m'a donné la grâce de la foi. »

2. Saint Thomas le dit très nettement, III, d. 23, q. 3, a. 3 : *Utrum fides informis sit in daemonibus.* « Ratio inducens ad credendum potest sumi *vel ex aliquo creato,* sicut quando per aliquod *signum* inducimur ad aliquod credendum, vel de Deo, vel de aliis rebus, *vel sumitur ab ipsa veritate increata,* sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros... Et *primo modo est fides in daemonibus,* in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt. *Non autem secundo modo* ». Voir les autres textes semblables, *de Revelatione,* I, 470, sqq. Voir aussi *ibid.,* p. 475 et 180 le commentaire de saint Thomas sur I *Cor.,* II, 14 : « *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, stultitia est illi, et non potest intelligere* ». Il atteint seulement la *lettre* de l'Évangile et les *miracles* qui la confirment.

3. Nous nous sommes longuement expliqué sur ce point, *de Revelatione,* I, p. 181 sq. note, et 505. Léon XIII, dans l'Encyclique *Providen-*

Cette distinction certes n'est pas nouvelle ; saint Thomas la donne même pour distinguer les manières différentes dont la prophétie et la foi infuse attei-

tissimus n° 17, dit dans le même sens : « incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, *qui verae fidei expertes, Scripturae, non medullam attingunt, sed corticem rodunt.* » Voir aussi saint Thomas, III, d. 23, q. 3, a. 3, q^{1a} 2^{a} : « Homo potest credere (quae credenda sunt) ex ipsa aestimatione sine habitu infuso ; sed ut discrete in haec et non in illa inclinetur, est ex habitu infuso tantum, quae quidem discretio est secundum quam *non credimus omni spiritui.* » Item II^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3 ; q. 2, a. 3, ad 2. Pour le bien entendre, il faut se rappeler le principe d'Aristote souvent cité par saint Thomas : « voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum similitudines », cf. I^{a}, q. 13, a. 1. Un lecteur ne comprend donc formellement tout le sens des mots d'une proposition, que si ces signes éveillent en lui les mêmes idées et le même jugement, la même modalité de jugement que chez l'auteur. Or le jugement de l'auteur inspiré, surtout lorsqu'il porte sur des mystères surnaturels, n'a pu se former que sous une lumière infuse, qui, selon saint Thomas, ordonne les images et les concepts à la représentation d'un objet surnaturel (cf. II^{a}-II^{ae}, q. 173, a. 2, ad 3). Le verbe mental dans lequel s'exprime le jugement de l'auteur sacré est éclairé par cette lumière supérieure. Cf. *de Revelatione*, I, p. 510.

Et donc le lecteur privé de la foi infuse, ne pouvant juger dans la même lumière intérieure que l'auteur inspiré, ne comprendra pas *formellement tout le sens* des mots et des propositions du livre divin.[1] Qu'est-ce qui lui échappera ? « C'est, comme le remarque un bon thomiste, un élément irréductible à l'analyse, et qu'on est donc en droit d'appeler synthétique. Voulez-vous que nous l'appelions *l'esprit* des concepts et des paroles, entendant par esprit, quelque chose de mystérieux, d'imperceptible aux sens et à l'intelligence qui analyse, d'impalpable comme l'esprit, flottant autour des choses comme leur double, principe de vie par excellence, sans lequel on n'a dans les mots parlés que des squelettes et des osselets. » P. Lacome, O. P., *Questions de Principes concernant l'exégèse catholique contemporaine*, 1904, p. 152.

Quelle différence entre la lecture d'une Épître de saint Paul faite par le philologue le plus instruit mais incrédule, et celle faite par

1. Cf. Tabulam oper. S. Thomae : *Significatio.* 3 Nomen non significat nisi mediante conceptione intellectus. 4 Modus significandi sequitur modum intelligendi. 7 Nomen totius non significat partes nisi materialiter. 8 Plus est in significatione nominis compositi quam in significationibus componentium. Significatio est essentialis enuntiationi. Significatio orationis relata ad rem significatam est simplex, in quantum significat unum, scil compositionem : licet relata ad partes orationis videatur composita, tamen significationes earum sunt ut dispositio materialis ad significationem totius.

gnent un mystère surnaturel[1], et les thomistes s'en servent couramment[2].

Ce que nous venons de dire ne nous empêche pas d'admettre que le miracle confirme la doctrine et qu'il est confirmé par elle. Mais en quel sens ? Si la doctrine, aux yeux de la simple raison, est évidemment digne de Dieu, si elle élève les âmes, répond à leurs aspirations, si ses mystères, malgré leur obscurité, paraissent plutôt sublimes qu'absurdes et

un saint, qui retrouve vraiment sous la lettre la pensée surnaturelle de saint Paul. Pour entendre en effet *le sens de cette Épître*, il ne suffit pas de connaître avec la grammaire et le lexique *le sens grammatical très exact de chaque mot* (comme pour apprécier une symphonie, il ne suffit pas d'en entendre chaque note), il faut encore en lisant mettre l'accent sur ce qui dans la pensée de saint Paul est le principal et non pas sur ce qui est l'accessoire ; autrement on renverse, comme disent les modernes, l'échelle des valeurs ; on peut confondre piété et piétisme, sainte tristesse et pessimisme ; on peut même en conservant *le sens grammatical de la lettre* de cette Épître, en défigurer complètement l'esprit, *l'esprit*, qui est l'âme du *sens littéral*, car celui-ci se distingue de la matérialité de la *lettre* même très scientifiquement connue. On peut lire dans le chap. IX de l'Épître aux Romains, ce qui a trait à la prédestination, soit dans l'esprit et avec l'accent catholique, soit au contraire sur le ton calviniste : « *Animalis homo* (l'homme naturel) *non percipit ea quae sunt Spiritus Dei. Stultitia est illi et non potest intelligere.* » I *Cor.*, II, 14. Saint Thomas dit dans son Commentaire sur ce texte : « Animalis homo dicitur quoad vim apprehensivam, *qui de Deo* juxta *corporum phantasiam*, vel *legis litteram*, vel *rationem philosophicam judicat*, quae secundum vires sensitivas accipiuntur... Talis non potest percipere ea quae sunt Spiritus Dei... Ea enim de quibus *Spiritus Sanctus illustrat mentem* sunt supra sensum et rationem humanam... et ideo ab eo capi non possunt qui soli cognitioni sensitivae innititur. » Saint Thomas ajoute au même endroit : « alio modo dicitur quis animalis homo quoad vim appetitivam, qui scilicet afficitur solum ad ea quae sunt secundum appetitum sensitivum. » Cf. sur ce point *de Revelatione*, I, 180 ss.

1. III Sent., dist. 24, q. 1, a. 1, ad 3 : « Quamvis prophetia et fides sint de eodem, sicut de Passione Christi, non tamen secundum idem : quia *fides formaliter respicit* Passionem ex parte illa, qua subest *aliquid aeternum*, scil. in quantum Deus est passus, hoc autem quod *temporale* est respicit *materialiter*, sed prophetia e contrario ».

2. Voir Jean de Saint-Thomas, *de Gratia*, disp. XX, a. 1, solv. obj. n° 5 et Lemos dans ses explications à la *Congrégation de Auxiliis*, sur le sujet qui nous occupe. Textes rapportés, *de Revelatione*, I, p. 503 et 491 sq.

incohérents, si elle contient en outre toutes les vérités naturelles de la religion plus parfaitement exprimées que partout ailleurs, elle est un nouveau signe, et nous aide à voir que tel prodige, qui manifestement dépasse les forces sensibles et humaines, ne vient pas du démon. Ces considérations donnent l'évidente crédibilité antérieure à la foi. La sublimité de la doctrine du Christ apparaît certes surtout au croyant, qui en atteint le mystère intime, mais plusieurs rationalistes ne disent-ils pas comme les envoyés des Pharisiens : « Nul homme n'a parlé comme cet homme ?[1] » La sainteté de Jésus était aussi *visible* du dehors par ses effets, comme la sainteté de l'Église.

Pour conclure, nous ne pouvons qu'insister sur la distinction profonde de la surnaturalité du *miracle* naturellement connaissable, et la surnaturalité des *mystères et de la grâce* qui dépasse la connaissance naturelle. Cette distinction est d'une importance souveraine, nous avons noté ailleurs[2] ses principales conséquences touchant l'apologétique, la Théologie proprement dite, l'étude de l'Écriture sainte et de l'histoire de l'Église, relativement aussi à la foi, à l'espérance, à la charité, aux dons du Saint-Esprit. Comme nous l'avons montré[3], ainsi que le P. Arintero, O. P.[4], elle éclaire beaucoup les problèmes de la théologie mystique en permettant de mieux discerner ce qui est de l'ordre de la grâce sanctifiante des vertus et des dons, qui s'épanouissent dans l'état mystique, et ce qui appartient

1. Cf. *de Revelatione*, II, p. 267 sqq.
2. Cf. *de Revelatione*, I, p. 511-514 et 210.
3. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 50-86.
4. P. J. G. Arintero, *Cuestiones misticas*, Salamanca, 1916, p. 447 sqq.

à l'ordre moins élevé des grâces *gratis datae*[1].

Tout ce que nous venons de dire montre *la finalité* du miracle et celle de la foi infuse : Si le miracle, comme signe de la révélation, n'était pas naturellement connaissable, il ne serait pas comme le dit l'Église (Denz., 2145) un signe « *maxime accommodatum intelligentiae hominum etiam hujusce temporis* »; il perdrait sa finalité. — D'autre part, si l'objet formel de la foi infuse pouvait être atteint sans celle-ci, elle-même serait *inutile*. De même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse, si leur objet formel était accessible, comme le pensaient les pélagiens, à la *bonne volonté naturelle* de l'homme qui connaît historiquement l'Évangile et les miracles qui le confirment.

Le principe de finalité nous montre ainsi la finalité essentielle et le réalisme de la foi et des autres vertus théologales, comme il nous a montré plus haut la finalité essentielle et le réalisme de l'intelligence naturelle et de la volonté.

1. Iª-IIªᵉ, q. 111, a. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data ».

CHAPITRE VIII

L'INFLUENCE RÉCIPROQUE DES CAUSES

« *Causae ad invicem sunt causae* ».

Parmi les principes subordonnés à celui de finalité, nous avons signalé plus haut (Ia P. ch. v) celui de l'interdépendance ou de l'influence réciproque des causes : « *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere* ». Il importe d'insister sur son vrai sens et sa portée et de noter ses principales applications.

Bien des problèmes, selon les thomistes, sont éclairés par ce principe, comme il est facile de le voir par ce qu'ils ont écrit sur la sensation, sur l'intellection, sur les rapports de l'intelligence et de la volonté dans l'élection libre, et en théologie sur les rapports de la grâce actuelle et de la volonté au moment de la conversion, sur ceux encore de l'Incarnation et de la Rédemption. Cet aspect du thomisme est trop peu connu. On oublie même parfois la difficulté initiale que le principe dont nous parlons éclaire et résout.

***

La difficulté initiale à résoudre.

Il n'est pas rare que ceux qui s'inspirent de l'Évolution créatrice d'Henri Bergson nous disent : « L'in-

tellectualisme abstrait d'Aristote et de saint Thomas veut trouver dans le réel lui-même des distinctions qui ne sont que des distinctions logiques ou de raison, et par suite il considère qu'il y a même en nous *des réalités distinctes*, extrinsèques les unes aux autres, comme la matière et la forme, le corps et l'âme, des facultés réellement distinctes. C'est là détruire l'unité de la vie, ou de l'évolution universelle, qui dans cet « extrinsécisme » apparaît tout à fait absurde. Si en effet il y a distinction réelle entre la matière et la forme, entre l'agent et la fin, il y a là quatre *principes immobiles*, d'où, comme le dit H. Bergson, le mouvement ne peut provenir. La fin, selon Aristote, attire comme une perfection immobile. L'agent de même ne meut que s'il est *déjà en acte ;* lorsqu'il tend vers son acte il ne meut pas encore ; un corps, nous dit-on, ne réchauffe, que si lui-même est déjà chaud. La matière d'autre part ne peut se mouvoir elle-même. Enfin la forme est un principe spécifique, immuable. De ces quatre causes immuables ne saurait naître le devenir, et surtout de ce point de vue aristotélicien une évolution ascendante est absurde. Mais aussi la distinction des quatre causes supprime *l'unité* profonde de la réalité et de la vie ». Ainsi parlent avec des variantes bien des disciples d'Henri Bergson.

***

A cela les thomistes répondent que la distinction des quatre causes dérive immédiatement de la division du réel ou de l'être *en puissance et acte*, et que cette division est absolument nécessaire pour concilier avec le devenir le principe de contradiction ou

d'identité : « l'être est être, le non-être est non-être » ou « l'être n'est pas le non-être ».

De l'être déjà déterminé en effet rien ne saurait provenir, d'une statue on ne fait pas une statue, puisqu'elle est déjà ; « *ex ente jam determinato non fit ens, quia jam est ens* »; d'autre part le devenir ne saurait procéder du pur néant « *ex nihilo nihil fit* ». Et donc le devenir suppose un *milieu* entre le néant et l'être actuel déterminé ; ce milieu s'appelle *la puissance* ou l'être en puissance.

Ainsi du bois qui *pouvait* être sculpté se fait la statue, du germe provient la plante, et de *la matière* tous les corps. Mais rien n'est réduit de la puissance à l'acte que par un être déjà en acte, appelé *agent;* ainsi le statuaire fait la statue, et l'homme engendre l'homme. La matière est de la sorte déterminée par la *forme*, qui est *fin* de la génération ou du devenir, fin à laquelle tendait l'action de l'agent et la passion du patient ou du mobile. C'est là le résumé des deux premiers livres de la Physique d'Aristote.

Ainsi le devenir est rendu *intelligibile*, parce qu'il est rattaché à *l'être*, qui est le premier objet intelligibile, comme le coloré est le premier objet perçu par la vue. Le devenir ne peut être conçu par rapport à l'être, que si l'être se divise en puissance et acte, et de cette division procède immédiatement la distinction des quatre causes.

Cette distinction détruit-elle, comme le disent les évolutionnistes, l'unité de la réalité et de la vie ? — Elle supprime certes l'unité du monisme, dont la formule se trouve dans la première proposition condamnée par le Syllabus de Pie IX : « Dieu devient dans l'homme et dans le monde... Deus reapse fit in homine et in mundo, ac una et eadem res est Deus

cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, justum cum injusto ». Cet évolutionnisme panthéistique est exclu par le principe de contradiction, en vertu duquel Dieu *est* Dieu, et rien d'autre, l'esprit *est* esprit et non pas matière, etc.

Il est clair que l'unité du monisme est niée par la théorie des quatre causes, d'après laquelle Dieu est conçu comme cause extrinsèque efficiente et finale du monde. (Cf. S. Thomas, Iª. q. 3, a. 8.)

Mais faut-il dire que la distinction des quatre causes supprime l'unité de la vie en chaque vivant, l'unité du composé humain, et l'unité d'action chez l'homme qui a l'esprit de suite et persévère toujours dans le même sens ?

Bien au contraire cette unité, sous ses aspects variés, est vraiment sauvegardée par le principe aristotélicien de l'influence réciproque des causes : « *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere, καὶ αλλήλων αἴτια* ». Métaphysique, l. V, ch. II. Ainsi un travail modéré est cause efficiente de la santé qu'il entretient, et la santé est la fin pour laquelle on se livre à ce travail.



Le vrai sens du principe de l'influence réciproque des causes[1].

Saint Thomas explique ainsi ce principe dans son Commentaire sur la Métaphysique, l. V, c. II, leçon II:

1. Nous traduisons ce principe aristotélicien par « influence réciproque des causes » bien que l'on ne parle guère de « l'influence » de la cause matérielle, mais seulement de celle des causes efficiente, finale et for-

« Quelque chose ne peut être *cause* et *effet* au même point de vue et selon le même genre de causalité. Mais comme il y a, ainsi que nous l'avons vu, quatre causes, deux d'entre elles se correspondent selon une priorité mutuelle, et les deux autres pareillement. L'agent et la fin sont corrélatifs, car l'agent est le principe du mouvement dont la fin est le terme. De même la matière et la forme, car la forme donne l'être spécifique et la matière le reçoit (par exemple la forme du lion lui donne d'être de telle espèce déterminée et la matière reçoit cette détermination).

« *L'agent est donc cause de la fin, et la fin est cause de l'action de l'agent*, à des points de vue divers. L'agent est cause de la fin, en tant qu'il la *réalise* ou l'obtient ; et la fin est cause de l'action de l'agent, parce qu'elle en est la *raison d'être*. En d'autres termes : l'agent est cause en tant qu'il agit, mais il n'agit que pour une fin.

« *La forme et la matière sont causes corrélatives, qui dépendent l'une de l'autre* quant à leur être même. La forme donne à la matière d'être actuellement déterminée, d'être en acte ; et la matière est cause par rapport à la forme, en tant qu'elle la reçoit. Sans la forme substantielle la matière ne saurait exister... » La fin était la première des causes, ce principe de l'influence réciproque des causes apparaît comme un corollaire du principe de finalité.

Les *deux causes extrinsèques*, l'agent et la fin sont

melle. Cette expression « influence » s'étend ici *analogiquement*, comme la causalité s'attribue analogiquement ou proportionnellement aux quatre causes. Une *cause* est *ce dont quelque chose dépend* de façon soit *efficiente*, soit *finale*, soit *formelle*, soit *matérielle*. Ainsi la statue dépend du statuaire, de la fin qu'il avait en vue, de la matière dont il s'est servi, de la forme qu'il lui a donnée.

Le principe dont nous parlons peut donc aussi bien être appelé le principe de la dépendance mutuelle ou de l'interdépendance des causes.

donc corrélatives, et de même *les deux causes intrinsèques*, la matière et la forme. Il y a là une mutuelle dépendance à des points de vue divers, selon différents genres de causalité, et donc on ne saurait y voir aucune contradiction, aucun cercle vicieux.

Il y a donc une union très intime et pour ainsi dire une compénétration des causes. La forme ne déterminerait pas la matière, si elle n'était pas reçue et limitée par elle ; mais la matière ne recevrait pas et ne limiterait pas la forme, si elle n'était pas déterminée par elle. Bien plus la matière ne saurait exister sans aucune forme.

De même l'agent n'agirait pas, ne tendrait pas vers une fin, s'il n'était pas attiré par elle ; mais *la fin n'attirerait pas actuellement l'agent, si celui-ci ne tendait pas actuellement vers elle*. Par exemple : un bien quelconque n'attirerait pas encore actuellement notre volonté, si celle-ci ne tendait pas encore actuellement vers lui, au moins par un désir initial. Il reste pourtant que la fin est la première des causes.

Il y a donc une union très intime des causes, avec priorité mutuelle, sans contradiction.

Ce qui serait contradictoire, ce serait de dire : dans le même genre de causalité efficiente, la cause seconde dépend de la cause première, et celle-ci dépend de celle-là. Cela est impossible, car la cause seconde n'agit que prémue par la cause première, et donc l'action de la cause seconde ne peut nullement mouvoir la cause première à coopérer à l'effet à produire. Ce serait intervertir la subordination des causes, qui est une subordination non seulement dans l'ordre de l'être, mais dans celui de l'agir. Pour la même raison les décrets providentiels *déterminent* ce qu'il y a de

réel et de bon en tout ce qui arrivera, même en ce qui arrivera librement ; autrement Dieu serait *déterminé* ou *passif* dans sa prescience, à l'égard des mérites des hommes, dont il serait plutôt le spectateur que l'auteur. Mais il veut et il fait qu'au terme de notre délibération notre acte arrive librement ; la motion divine s'étend jusqu'au *mode libre* de cet acte, mode qui est encore de *l'être* et qui tombe ainsi sous l'objet adéquat de la causalité divine (cf. S. Thomas Iª, q. 19, a. 8).

Le principe de l'influence réciproque des causes ne contient aucune contradiction, aucun cercle vicieux, et de plus *il s'applique manifestement partout où interviennent les quatre causes*. Ainsi se résolvent d'innombrables difficultés, dans lesquelles on croirait d'abord trouver un cercle vicieux ou une pétition de principe. Souvent les thomistes résolvent ces difficultés par le simple rappel du principe susdit, qui peut apparaître à certains lecteurs novices comme un *deus ex machina*, alors qu'en réalité il exprime les rapports les plus fonciers des causes de tout devenir.

Nous noterons les principales applications de ce principe, en nous élevant de l'ordre physique à celui de la connaissance, puis à l'ordre moral et à l'ordre surnaturel.

Les premières de ces applications ont été indiquées par Aristote lui-même.

***

Applications d'ordre physique.

Non seulement la matière et la forme dépendent l'une de l'autre, en tant que la forme détermine,

actue la matière et est reçue et limitée par celle-ci, mais au terme de la génération substantielle, par exemple de la génération de l'animal, *l'ultime disposition* à la forme et *la forme même* sont corrélatives et interdépendantes à des points de vue divers.

Saint Thomas le dit clairement dans son Commentaire sur le IV l. des Sentences, dist. 17, q. 1. a. 4, quª 2ª. : « Dans la génération naturelle (d'un agneau par exemple), *au même instant* sont produites la *disposition* ultime qui exige la forme substantielle de l'agneau, et cette *forme* même. Cependant, *la disposition dans l'ordre de la causalité matérielle précède la forme* qu'elle exige, tandis que *dans l'ordre de la causalité formelle c'est la forme qui précède la disposition ;* celle-ci est parmi les accidents une propriété dérivant de la forme substantielle ».

Un peu plus haut, *ibid.*, quª 1ª, saint Thomas dit aussi : « Comme la forme, la fin et l'agent coïncident soit numériquement, soit spécifiquement [1], *dans l'ordre de la causalité efficiente, l'introduction d'une nouvelle forme précède la disparition de la forme préexistante*, car la forme introduite est la similitude de la forme de l'agent, par laquelle il agit. *Il en est de même dans l'ordre de la causalité finale*, car la nature tend principalement à la production de la forme de l'engendré, qui exige la disparition de l'autre ».

Cette doctrine peut paraître au premier abord compliquée ; en réalité c'est une simple application du principe de l'influence réciproque des causes. *La forme substantielle*, par exemple de l'agneau engendré, *dépend de ses accidents concomitants, comme de dispo-*

1. La forme, la fin et l'agent coïndicent *numériquement*, lorsque l'animal se nourrit ; elles coïncident *spécifiquement* seulement lorsque l'animal engendre un semblable à lui.

sitions, qui lui approprient la matière et qui ensuite la conservent dans cette matière ainsi adaptée. Mais d'autre part *ces accidents concomitants dépendent de la forme substantielle, comme de leur principe radical;* ils sont en effet les propriétés qui dérivent de la forme substantielle, dans l'ordre de la causalité formelle.

De la sorte, *l'ultime disposition*, qui, dans l'ordre de causalité matérielle, précède la forme, la suit comme *propriété* et la conserve dans la matière. Ainsi, selon les anciens, le battement du cœur dans l'animal est à la fois la disposition ultime à la forme animale et la propriété, dont la disparition entraîne la mort.

Cette loi se vérifie même dans la génération de l'homme. La dernière disposition, qui exige la création de telle âme humaine et l'union de cette âme spirituelle à telle portion de matière, précède dans l'ordre de causalité matérielle l'âme même, mais dans cet ordre seulement[1].

De la même manière saint Thomas donne une explication profonde de l'adage « mens sana in corpore sano ». Il admet une certaine *inégalité des âmes humaines*, malgré leur identité spécifique, par exemple l'âme de saint Jean est supérieure à celle de tel ou tel autre homme. D'où vient cette inégalité ? Saint Thomas l'explique du point de vue de la causalité matérielle, en disant : *lorsque*, par voie de génération, *le corps est mieux disposé, l'âme est meilleure*[2].

1. Cf. saint Thomas, Iª, q. 118, a. 2, ad 4m. « Homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus *disponitur* materia *ad susceptionem talis formae* » (cf. commentum Cajetanis in hunc articulum, nº VII). — Item cf. saint Thomas, *de Potentia*, q. 3, a. 9 ad 2m et ad 6m.

2. Iª, q. 85, a. 7 : « Manifestum est enim, quod *quando corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam.* Quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa (ut v. g. leo et vermis). Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum

Mais le saint Docteur tient aussi que, la matière étant pour la forme, dans l'ordre de causalité finale et formelle, *le corps est mieux disposé*, en tant qu'il est *ordonné* de toute éternité par la Providence *à une âme plus noble*[1].

De même encore, dans l'homme, il y a une corrélation semblable entre *l'individuation* par la matière et *la personnalité* ou la subsistance, qui est d'ordre spirituel. Elles dépendent l'une de l'autre, un peu comme le corps et l'âme, mais elles sont fort distinctes, à tel point que dans le Christ l'individuation se fait comme en nous par la matière, tandis que la personnalité est incréée, celle du Verbe fait chair ; ce sont dans le Christ les deux extrêmes. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet très intimement lié à

materiae capacitatem. Unde, cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II de Anima, text. 49, quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virium quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum ».

1. Iª, 76, a. 5 : « Forma non est propter materiam, sed potius *materia propter formam* ». — *De Veritate*, q. 12, a. 6, ad. 4m : « Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto... secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid *forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum* prout scilicet *nobilitates*, quae sunt de ratione formae, *communicantur subjecto recipienti;* sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur ; et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur ».

Item *de Veritate*, q. 24, a. 8, ad 6m : « Ejus quod recipitur in aliquo potest considerari et *esse* et *ratio*. Secundum quidem *esse* suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen *ipsum recipiens trahitur ad suam rationem* » ita calor in aqua, lux in aere, anima in corpore, gratia in anima.

Ainsi l'âme spirituelle, une fois séparée de son corps, reste *individuée*, selon saint Thomas, par sa relation transcendantale à ce corps qu'elle recouvrera un jour. La relation transcendantale, s'identifiant avec la nature même du sujet où elle est, subsiste même lorsque le terme n'existe plus.

celui de l'influence du physique sur le moral et inversement[1].

***

Autre application : *en chaque mouvement* se vérifie notre principe, comme l'explique saint Thomas, Ia-IIae, q. 113, a. 8, ad 1 : « Tout mouvement suppose un point de départ et un point opposé. Mais on peut le considérer de deux façons. Du côté du mobile, il est vrai de dire qu'il s'éloigne du point de départ avant d'arriver au point opposé (ou encore, s'il s'agit du mouvement, non plus local, mais qualitatif, l'eau cesse d'être froide avant de devenir chaude). Mais du côté de l'agent c'est *l'inverse*, en ce sens que c'est par sa forme (et en en produisant une semblable) que l'agent chasse la forme opposée. Ainsi, *selon une priorité, non pas de temps, mais de nature, le soleil*

Comme le dit le P. Gredt, O. S. B. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, t. I, nº 461 : « Una anima humana differt ab altera in perfectione *substantialiter* quidem, at non essentialiter, sed *accidentaliter* ». Une âme est plus noble qu'une autre par une *perfection substantielle accidentelle*, qui est un accident, non pas prédicament, mais *prédicable*, en ce sens qu'il peut appartenir ou ne pas appartenir à l'espèce humaine. Il en est de même de la relation de *cette* âme à *ce* corps particulier.

1. Nous l'avons étudié ailleurs : *Le sens commun*, 3e éd., IIIe partie ; ch. 2 et 3. *Le principe d'individuation* est celui en vertu duquel deux êtres de même espèce, comme deux gouttes d'eau aussi semblables que possibles, sont *distinctes*, sont deux et non pas une. « Individuum est indivisum in se et divisum a quolibet alio. » Deux gouttes d'eau sont distinctes l'une de l'autre, parce que la forme substantielle ou spécifique de l'eau est reçue en deux portions distinctes de matière. Aussi pour saint Thomas le principe d'individuation est *la matière* en tant qu'elle est *ordonnée à telle quantité* et non pas à telle autre *(materia quantitate signata)*. Il en est de même dans l'homme, même dans le Christ, le principe d'individuation, fort distinct de sa personnalité incréée, est la *matière apte à telle quantité* plutôt qu'à telle autre, ou ce à raison de quoi il est né en tel lieu, non en tel autre, à telle époque, en tel peuple, etc. Le principe d'individuation apporte une restriction, une limite ; par opposition la personnalité du Christ étant incréée, s'identifie réellement avec l'essence divine commune aux trois personnes de la Trinité.

éclaire l'air avant de chasser les ténèbres, tandis que *l'air cesse d'être obscur avant d'être éclairé*, bien que cela se fasse au même instant ».

Notre principe s'applique donc partout où interviennent les quatre causes.

Dans l'ordre physique et en physiologie il a beaucoup d'autres applications, surtout dans l'organisme végétal ou animal, où tant de parties et de fonctions sont interdépendantes les unes des autres. Ainsi en nous la circulation du sang dépend de la respiration nécessaire pour renouveler le sang, et la respiration dépend de la circulation.

En physiologie on appelle *synergie* l'influence des divers organes les uns sur les autres, dans l'état de santé. Les applications du principe de l'influence réciproque des causes nous montrent ce qu'est la synergie dans l'ordre métaphysique, partout où les quatre causes interviennent, même là où il n'y a plus de matière, et où *la causalité matérielle* s'attribue *analogiquement* à tout *sujet*, même spirituel, qui reçoit une perfection, un peu comme la matière reçoit la forme qui la détermine.

***

Applications dans l'ordre de la connaissance.

Le principe de l'interdépendance des causes éclaire le mystère de la connaissance soit sensitive soit intellectuelle.

Dans la connaissance sensitive, ce qui est mystérieux, nous l'avons vu[1], c'est que nos sens, qui ont

1. IIe Partie, ch. II.

une certaine spiritualité [1], puissent être *impressionnés* par un objet purement corporel, inférieur à eux, comme une pierre. Comment la pierre peut-elle produire en nos sens, non pas seulement une impression organique, physique, mais une *impression psychologique*, une *similitude représentative*, « *intentionalis* » qui a une certaine immatérialité comme le montre bien saint Thomas Iª, q. 14, a. 1 ? Il semble que l'effet soit plus noble que sa cause.

Cette difficulté serait insoluble, nous l'avons dit plus haut [2], si la sensation, comme le veut Descartes, était l'acte de l'*âme seule* et non pas d'un *organe animé*, de l'œil vivant par exemple. Mais même si elle est l'acte de l'organe animé, la difficulté reste encore en ce sens, que la sensation requiert non seulement une impression physique organique, mais une impression psychologique, (Iª, q. 78, a. 3), une similitude représentative par laquelle le connaissant peut en quelque sorte devenir autre chose que lui « *fieri quodammodo aliud a se* ».

Il y aura toujours là dans le mode intime selon lequel se fait la sensation une obscurité. Cependant on évite la contradiction en recourant à notre principe, qui manifestement doit s'appliquer ici comme partout où interviennent les quatre causes. D'après ce principe de l'interdépendance des causes il faut dire : *la faculté cognoscitive s'assimile l'objet et d'un autre point de vue elle lui est assimilée.*

Comme le dit saint Thomas, Iª, q. 79, a. 3, ad 1 : « *l'objet actuellement sensible* existe en dehors de l'âme, et donc il n'est pas nécessaire d'admettre un « sens agent » analogue à l'intellect agent qui rend

1. Cf. S. Thomas, Iª, q. 14, a. 1.
2. IIᵉ Partie, ch. II.

les objets intelligibles en acte ». Il suit de là, que, selon notre principe, le sens de la vue est *déterminé* par l'objet actuellement sensible et coloré, *assimilé à cet objet*, et que d'autre part en nous la similitude de la couleur, en tant qu'elle est vitale et est en quelque sorte immatérielle, *dépend* de la faculté visuelle et *lui est assimilée*, ou rendue semblable. Il y a, sans contradiction une double assimilation : le sujet s'assimile l'objet et lui est assimilé à des points de vue divers. Ainsi s'explique l'application ici d'un autre principe : « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ».

L'objet *coloré* comme la pierre, quoique simplement corporel, du fait qu'il a cette détermination appelée couleur, est supérieur au sens de la vue non encore déterminé ; il peut ainsi lui donner cette détermination. D'autre part le sens est plus noble que cet objet coloré, en tant qu'il est une faculté vitale et cognoscitive.

Il y a là des causes corrélatives, qui dépendent l'une de l'autre, « causae ad invicem sunt causae ».

Selon un ordre de causalité, le sens est impressionné par l'objet extérieur, par la pierre éclairée par le soleil ; et selon un autre ordre de causalité la similitude représentative de la pierre est vitale et psychologique *en dépendance* de la faculté visuelle où elle est reçue [1].

On évite ainsi la contradiction dans l'expression

1. Ce principe intervient ici sous la forme exprimée par saint Thomas *in IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, qˡᵃ 3 : « Dispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis, et tamen praecedit in genere causae materialis ».* L'impression psychologique reçue par les sens est la *disposition ultime* à leur action immanente, vitale, assimilatrice ; elle en est l'effet dans l'ordre de la causalité formelle, efficiente et finale, bien qu'elle la précède dans l'ordre de la causalité matérielle. Cf. ibidem : « forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie ».

de ce mystère naturel aux confins de l'ordre de la connaissance sensitive et de l'ordre inférieur tout matériel.

Ainsi le sens reçoit l'impression de l'objet sensible, et réagit ensuite par l'acte même de la sensation.

***

Le principe de l'influence réciproque des causes s'applique manifestement aussi dans les rapports de la connaissance intellectuelle et de la connaissance sensitive. *Notre intelligence*, unie au corps, étant, comme nous l'avons vu, la dernière des intelligences, *a pour objet propre le dernier des intelligibles*, l'être intelligible des choses sensibles, et c'est pourquoi elle a besoin d'être unie aux sens (Iª, q. 76, a. 5). Il suit de là que *notre intelligence matériellement dépend des sens, mais formellement elle les juge*. En d'autres termes, elle reçoit d'eux *la matière* de la science, sa lumière abstrait des choses sensibles les notions mêmes des premiers principes universels et nécessaires, mais ensuite par ces principes *elle juge formellement* de la valeur de la sensation ; elle voit dans sa lumière supérieure qu'il ne peut y avoir de sensation sans objet senti, sans cause efficiente objective, et sans finalité.

Aussi dit saint Thomas, Iª, q. 84, a. 6 in fine : « Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo *materia causae* ». La sensation n'est pas cause totale de l'intellection, mais plutôt « la matière de la cause », en tant qu'elle fournit la matière de la connaissance, sous la lumière naturelle

de l'intelligence, appelée par Aristote et saint Thomas « intellect agent ».

Cette mutuelle dépendance de l'intelligence et des sens existe dès le premier jugement d'existence que nous portons sur les corps. Notre intelligence reçoit des sens, sous la lumière de l'intellect agent, l'idée *d'être*, et d'être substantiel, (qui est un sensible *per accidens* et un intelligible *per se*) ; puis elle juge de la valeur des sens, qui lui ont fourni la matière de la connaissance. « Causae ad invicem sunt causae in diverso genere » ; il y a dépendance mutuelle des causes sans cercle vivieux, comme entre la matière et la forme. Ainsi, avons-nous dit, la matière reçoit et limite la forme, par laquelle elle est actuée ou déterminée.

***

Applications dans l'ordre moral.

Deux surtout sont à noter, l'une relative au fondement de l'obligation morale, l'autre relative à la dépendance mutuelle de l'intelligence et de la volonté dans le choix ou élection libre.

L'obligation morale, comme le remarque saint Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 94, a, 2, est fondée sur le principe de finalité : « il est nécessaire que tout agent agisse pour une fin » et sur ce corollaire de ce principe : « *l'ordre ou la subordination des agents* (ou des dirigeants) *correspond à la subordination des fins* ». La *règle* ne nous dirigerait pas et ne nous obligerait pas, s'il n'y avait pas de *fin* à atteindre ; et d'autre part il n'y aurait pas de *fin* qui dût être atteinte, s'il n'y

avait pas de *règle* qui nous dirige et nous oblige. Ainsi la droite raison est en nous *la règle prochaine* de la volonté, lorsqu'elle dit, non seulement en manifestant le bien, mais en commandant : « *bonum est faciendum et malum vitandum*, il faut faire le bien et éviter le mal ». Quel bien ? Le *bien honnête*, supérieur à l'utile et au délectable, et le bien honnête auquel nos facultés sont essentiellement ordonnées : vivre selon la droite raison, aimer la vérité et la vertu, fallût-il en mourir.

Au-dessus de la droite raison, la loi éternelle, qui est en Dieu, est *règle suprême* de la volonté, lorsqu'elle commande : *le bien suprême doit être aimé par-dessus tout*[1]. Ainsi la règle prochaine est subordonnée à la règle suprême, en tant que l'ordre des agents (ou des dirigeants) correspond à la subordination des fins[2].

En d'autres termes, l'homme doit tendre à la fin pour laquelle il a été fait par l'Auteur de sa nature. Ainsi le fondement de l'obligation peut être considéré soit du côté de la fin, soit du côté de la règle et de la double règle, prochaine et suprême.

Pour la même raison, parce que la subordination des agents correspond à celle des fins, il faut un *secours de Dieu*, agent suprême, pour tendre efficacement à la fin ultime, même à la fin ultime naturelle (Dieu, auteur de notre nature, naturellement connaissable) et à plus forte raison pour tendre à la fin ultime surnaturelle (Dieu, auteur de la grâce, vu face et face et aimé par-dessus tout)[3].

1. Cf. saint Thomas, Ia-IIae, q. 19, a. 3 et 4.
2. Ia-IIae, q. 109, a. 6.
3. Ia-IIae, q. 109, a. 6.

***

Une autre application de notre principe concerne les *rapports de l'intelligence et de la volonté*, au terme de la délibération, *dans l'élection libre*. Problème qui se pose non seulement dans l'homme, mais aussi dans l'ange, et analogiquement en Dieu.

Saint Thomas a parlé souvent de l'influx mutuel de nos deux facultés supérieures, en tant que l'intelligence meut la volonté *quoad specificationem*, quant à la spécification de son acte, en lui proposant le bien sous la raison de vrai (vrai bien), et réciproquement la volonté meut l'intelligence *quoad exercitium*, quant à l'exercice de son acte, pour autant que le vrai (objet de l'intelligence) est un certain *bien* (objet de la volonté)[1].

Il suit de là qu'à la fin de la délibération, le *dernier jugement pratique dirige l'élection libre* ou le choix volontaire, mais *c'est la volonté libre qui fait que tel jugement pratique soit le dernier*, au lieu de porter l'intelligence à prolonger l'enquête ou la délibération. L'objet proposé par ce dernier jugement est en effet un bien particulier, qui est bon sous un aspect, non sous un autre, et qui par suite n'attire pas invinciblement notre choix[2].

Cette doctrine se trouve parmi les vingt-quatre thèses proposées sous Pie X par la Sacrée Congrégation des Études comme expression de la doctrine de saint Thomas (thèse 21e).

Plusieurs thomistes comme les Carmes de Salamanque (de Angelis, disp. X, dub. III, p. 270) expli-

1. Ia, q. 82, a. 4, ad 1 et Tabula aurea operum S. Thomae verbum *Intellectus*, n° 222.
2. Ia-IIae, q. 10, a. 2.

quent ainsi cette dépendance mutuelle de l'intelligence et de la volonté : « Le dernier jugement pratique, émis au *même instant* que l'élection libre, la *précède dans l'ordre de causalité formelle ou directrice*, mais il la suit *dans l'ordre d'efficience* » au moins en tant que la volonté *accepte librement cette direction.* Si la volonté libre n'acceptait pas cette direction, elle appliquerait l'intelligence à former un autre jugement, et celui dont nous parlons ne serait pas le dernier. Les Carmes de Salamanque ajoutent *ibid.*, « causa efficiens *simpliciter prior est* quam causa formalis *actu causans* », ainsi dans le cas présent, la volonté libre, en choisissant, fait que le dernier jugement pratique soit dernier et qu'il *dirige actuellement* le vouloir qui accepte cette direction[1].

Comme l'artiste par sa volonté se sert de son *idée* pour diriger sa volonté et son action, ainsi l'agent libre par son élection se sert de son dernier jugement pour diriger son élection. « Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere ». Il n'y a pas là contradiction, ni cercle vicieux, mais influx des deux facultés supérieures l'une sur l'autre. Bref : la volonté libre, commençant de choisir, accepte la direction du dernier jugement pratique, et fait ainsi que ce jugement soit le dernier et qu'il la dirige actuellement.

De même il y a là relation mutuelle entre l'agent et la fin ; notre volonté en effet n'agirait pas, ne tendrait pas actuellement vers tel bien, si elle n'était pas attirée par lui ; et d'autre part ce bien ne *l'attirerait pas actuellement*, si elle ne *tendait pas actuellement* vers lui, au moins par un désir initial, qui

1. Nous avons plus longuement expliqué ailleurs ce point de doctrine, cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édition, p. 633...

incline à l'élection libre. De même notre volonté ne choisirait pas tel bien, s'il n'attirait pas son choix, et ce bien n'exercerait pas actuellement cet attrait sur le choix, si le choix ne tendait pas actuellement vers lui[1].

***

Applications dans l'ordre surnaturel.

Tout d'abord notre principe s'applique de différentes manières dans la proposition des mystères révélés, objets de la foi.

On dit en effet *que le miracle confirme la doctrine révélée et qu'il est confirmé par elle*, sans cercle vicieux ;

1. Ainsi dans l'élection libre il y a trois causalités qui dépendent mutuellement l'une de l'autre : 1° *l'attrait (allicientia)* de la fin ou du bien particulier ; 2° *la direction* intellectuelle ; 3° l'efficience *(efficientia aut elicientia)* ou production de l'élection par la volonté. La motion divine transcende ces trois causalités et les actualise sans violenter la liberté (cum sola necessitate consequentiae, non vero consequentis). Ces trois causalités peuvent être ainsi figurées sous la motion divine :

Motion divine

direction

efficience → • ← attrait du bien

élection libre

La fin reste la première des causes.

Aussi, comme le montrent les thomistes, il est impossible que sous l'indifférence du jugement, la volonté soit nécessitée par la motion divine : *implicat voluntatem, stante judicio indifferenti* (circa objectum non ex omni parte bonum) *a motione divina necessitari.* Il est impossible en effet que la volonté veuille l'objet *autrement* qu'il ne lui est proposé. Cf. S. Thomas Ia-IIae, q. 10, a. 4, ad 3 ; *de Veritate*, q. 22, a. 5. La motion divine fait passer la volonté de l'état de liberté potentielle, à l'état de liberté actuelle. Cf. I , q. 19, a. 8.

car ce qui est clair dans l'un confirme ce qui est obscur dans l'autre et inversement. Ainsi l'origine divine de la doctrine révélée est confirmée par les miracles, dont l'existence est physiquement certaine pour les témoins, et moralement certaine pour ceux qui la connaissent par l'histoire. Mais d'autre part la doctrine révélée de l'Évangile, en tant qu'elle est, malgré l'obscurité de ses dogmes, manifestement conforme à la droite raison, sainte, principe d'harmonie et de paix, confirme ce qui resterait obscur dans le miracle, par exemple dans le miracle de la résurrection de Jésus et dans les différentes narrations qui en ont été conservées. Ainsi la sainteté manifeste de doctrine évangélique est mise au nombre des circonstances morales favorables, qui portent à accepter les récits de la résurrection de Jésus. Au contraire un signe extraordinaire, accompli pour confirmer une doctrine d'orgueil et de division, apparaît comme un faux miracle. Comme les causes sont dépendantes les unes des autres, les signes se confirment mutuellement.

Autre application : l'intelligence connaît *l'évidente crédibilité* des mystères révélés par les signes divins extérieurs qui les confirment ; puis elle croit formellement ces mystères à cause de l'autorité de Dieu révélateur, *propter auctoritatem Dei revelantis*, et cette autorité confirme d'en haut l'évidente crédibilité. Il n'y a pas plus là de cercle vicieux que lorsque l'intelligence reçoit des sens la matière de sa considération et juge ensuite formellement de la valeur de la sensation d'après les principes abstraits des choses sensibles.

De même encore, quoi qu'en disent certains protestants, les catholiques, sans aucun cercle vicieux,

croient que l'Église est infaillible à cause de l'autorité de Dieu révélateur, *propter auctoritatem Dei revelantis*, et d'autre part, *ils ne croiraient pas infailliblement* que Dieu a révélé ce point de doctrine, *si ce n'était pas proposé par l'Église*. Pourquoi n'y a-t-il pas là de cercle vicieux ? Parce que dans la première proposition il s'agit du *motif formel de la foi*, et dans la seconde il s'agit de *sa condition sine qua non*, or ce motif et cette condition dépendent l'un de l'autre *à des points de vue divers*. « Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere ».

Lorsqu'on dit : les catholiques croient que l'Église est infaillible, *propter auctoritatem Dei revelantis*, on indique le motif formel de la foi. Quand on dit ensuite : ils ne croiraient pas infailliblement que Dieu a révélé cela, si ce n'était pas proposé par l'Église, on indique, non plus le motif formel de la foi, mais sa condition *sine qua non* du côté de la proposition de l'objet. De plus la valeur de cette proposition infaillible, comme la révélation elle-même, est confirmée par les miracles et autres signes dans l'ordre rationnel de l'évidente crédibilité, qui est très inférieur à l'ordre essentiellement surnaturel, auquel appartient l'acte de foi infuse.

Ainsi la certitude surnaturelle de la foi se fonde *formellement* sur l'autorité de Dieu qui révèle[1], et *matériellement* sur l'évidence des miracles et autres signes. Il y a ici encore un cas de dépendance mutuelle des causes : nous croyons les mystères à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélés, mais nous ne

1. Cf. IIa-IIae, q. 2, a. 2 où saint Thomas montre que par un seul et même acte nous croyons à Dieu qui révèle et Dieu révélé ; *uno et eodem actu credimus Deo et Deum*, cf. Cajetan in IIam-IIae, q. 1, a. 1, nº XI : « divina revelatio est id quo et quod creditur ».

croirions pas que Dieu les a révélés, s'il n'y avait pas des signes certains de la révélation. De plus ces signes, de soi évidents et certains, sont confirmés d'en haut par la révélation lorsque l'Église parlant, non pas seulement au nom de l'histoire et de la philosophie, mais au nom de Dieu révélateur définit : « Si quis dixerit *miracula nulla fieri posse*, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ; aut *miracula certo cognosci nunquam posse*, nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari*, anathema sit » Concile du Vatican (Denzinger, nº 1813).

Le signe miraculeux dispose la raison à accepter la révélation par la foi infuse, essentiellement surnaturelle, puis la révélation confirme d'en haut la force probante du miracle déjà connue naturellement par la raison [1]. C'est l'application du même principe qui nous faisait dire plus haut : dans l'ordre physique au terme de la génération substantielle de l'agneau par exemple, la disposition ultime à la forme spécifique de l'agneau *précède* cette forme dans l'ordre de la causalité matérielle et au même instant *la suit* à titre de propriété, dans l'ordre de la causalité formelle, efficiente et finale.

*
* *

Notre principe explique encore les rapports mutuels des causes qui concourent à la *justification* ou conversion du pécheur, et inversement

1. Ainsi la lumière infuse de la foi confirme d'en haut le jugement de crédibilité, déjà rationnellement certain. Même assez ordinairement une grâce actuelle prévenante nous aide à parvenir au jugement de crédibilité certain. Cependant cette grâce n'est pas absolument nécessaire pour y parvenir, et même il peut y avoir avec une grande résistance à la grâce la pleine advertance de l'obligation de croire, comme dans le péché contre le Saint-Esprit.

de celles qui amènent *la perte de la grâce.*

En effet, comme le dit saint Thomas, Iª-IIªᵉ, q. 113, a. 8, ad 1ᵐ : « Selon une priorité, non pas de temps, mais de nature, le soleil éclaire avant de chasser les ténèbres, tandis que l'air cesse d'être obscur avant d'être éclairé, bien que cela se fasse au même instant. Il en est de même de l'infusion de la grâce et de la rémission du péché ; elles sont l'effet de Dieu qui justifie ; aussi *l'infusion de la grâce précède*, selon une priorité, non pas de temps, mais de nature, *la rémission du péché*. Mais si l'on considère les choses du côté de l'homme, c'est l'inverse ; car selon une priorité de nature, *l'homme est délivré du péché avant de recevoir la grâce sanctifiante*, bien que ce soit au même instant ».

C'est manifeste après l'explication que nous avons donnée du principe de la dépendance mutuelle des causes, ou de leur priorité réciproque à des points de vue divers. Il reste que *l'infusion de la grâce*, étant l'œuvre de Dieu et non pas de l'homme, précède *purement et simplement* la rémission du péché.

Ce principe invoqué par saint Thomas pour expliquer la conversion du pécheur s'applique inversement *à la perte de la grâce sanctifiante ;* « eadem est ratio contrariorum », les contraires obéissent à la même loi, en vertu de laquelle telle qualité comme la chaleur, la lumière, est ici présente, et là absente. Comment le principe de la priorité mutuelle des causes s'applique-t-il en sens *inverse* à la perte de la grâce ? — Comme le dit le Concile de Trente (Denzinger, nº 806) : « *Deus non deserit justificatos, nisi ab eis prius*

deseratur » Dieu n'abandonne les justes, que s'il est d'abord abandonné par eux. Pourquoi ? Parce que *le péché comme tel*, bien loin de provenir de Dieu comme la justification, *provient d'une cause déficiente ;* par suite, même dans le premier péché, *l'inconsidération virtuellement volontaire du devoir* à accomplir *précède purement et simplement le refus divin de la grâce efficace* nécessaire à l'accomplissement de ce devoir, bien que ce soit au même instant. Saint Thomas a parlé de cette inconsidération volontaire du devoir à propos du péché de l'ange (Iª, q. 63, a. 1, ad 4m) ; par elle la volonté créée abandonne Dieu, avant que Dieu ne l'abandonne en lui refusant sa grâce efficace. Ce refus divin est une peine qui suppose une faute au moins initiale. Ce qui du côté de Dieu précède le péché initial, c'est seulement *la permission divine* qui est la condition du péché, mais n'en est nullement la cause, car elle n'influe sur lui ni directement ni indirectement. Dieu peut permettre qu'une créature de soi défectible défaille quelquefois, il n'est pas *tenu* de l'empêcher de défaillir, et s'il permet cette défaillance c'est en vue d'un bien supérieur dont sa sagesse infinie est juge. On voit par là la différence qu'il y a entre *la soustraction divine* de la grâce et *la simple permission* du péché. La permission divine du premier péché n'est nullement une peine, tandis que la soustraction divine de la grâce est une peine qui suppose une faute au moins initiale. Il est ainsi vrai de dire que Dieu n'abandonne les justes, par la soustraction de la grâce divine, que s'il est abandonné par eux. Ainsi la perte de la grâce sanctifiante suppose toujours le péché mortel[1].

1. Nous avons examiné ce point plus longuement ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édition, p. 688-691.

***

Saint Thomas a noté une autre application de notre principe à propos de la prédestination, Iª, q. 23, a. 5 : « *Rien n'empêche*, dit-il, *qu'un effet de la prédestination soit cause et raison d'un autre*, le dernier est cause finale des précédents, et les précédents sont cause dispositive du dernier, comme si nous disions : Dieu a décidé de toute éternité *de donner la gloire à tel homme à cause de ses mérites*, et *il a décidé de lui donner la grâce, pour qu'il mérite la gloire*[1]. Mais on peut aussi considérer *tout l'effet* de la prédestination, et il est impossible que tout l'effet de la prédestination, considéré dans son ensemble, ait une cause en nous, car *tout ce qui* dans l'homme l'ordonne au salut est compris tout entier sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce, selon cette parole des Lamentations, V, 21 : Convertissez-nous vers vous, Seigneur, et nous serons convertis »[2].

Ainsi, comme le disent beaucoup de Théologiens : « Deus *gratis vult* electis suis gloriam dare, in ordine intentionis ; sed non vult eam illis *gratis dare* in ordine executionis ». *Gratis* a un sens différent suivant qu'il tombe soit sur *vult* dans l'ordre d'intention, soit sur *dare* dans l'ordre d'exécution.

1. Ainsi Dieu voulant sauver le bon larron plutôt que l'autre, avait décidé de lui donner au dernier moment la grâce pour le faire mériter, et de lui donner ensuite la gloire à cause de ce mérite. Ainsi est sauvegardée la gratuité de la prédestination dans l'ordre d'intention, et, contre les protestants, la nécessité des bonnes œuvres pour les adultes dans l'ordre d'exécution.

2. « *Quidquid* est in homine ordinans ipsum ad salutem comprehenditur *totum* sub effectu praedestinationis » Iª, q. 23, a. 5. *Quidquid*, même la détermination libre de nos actes salutaires ; Dieu la produit en nous et avec nous, car il produit jusqu'au *mode libre* de nos actes, jusqu'à leur indifférence dominatrice actuelle, qui est encore de l'être. Loin de détruire ainsi en nous la liberté, il l'actualise, il la fait passer de l'état de liberté potentielle, à l'état de liberté actuelle. Cf. Iª q. 19, a. 8.

Cette application de notre principe est suggérée par l'Écriture elle-même. On lit dans Zacharie, I, 3 : « *Convertissez-vous vers moi et je me convertirai vers vous, dit le Seigneur* » lorsqu'il exhorte le pécheur à ne pas résister à la grâce prévenante et à se disposer ainsi à la grâce habituelle. Et d'autre part Jérémie dit, nous venons de le voir, dans les Lamentations, V, 21 : « *Convertissez-nous vers vous, Seigneur, et nous serons convertis* » ; car même la préparation à la grâce, comme vient de le dire saint Thomas, est un effet de la grâce actuelle prévenante, et chez les élus un effet de la prédestination.

Remarquons qu'en vertu du principe de finalité « *tout agent agit pour une fin et ne veut les moyens que pour la fin* », la prédestination éternelle à la gloire doit précéder *in signo priori* la prédestination à la grâce et aux mérites [1]. Dieu en effet comme tout agent intelligent veut la fin avant les moyens ; la fin est première dans l'ordre d'intention et dernière dans l'ordre d'exécution (Iª, q. 23, a. 4).

Il suit de là que la prédestination à la gloire est gratuite. Cette doctrine repose sur le principe de prédilection formulé par saint Paul : « *Quid habes quod non accepisit ?* Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » I Cor., 4, 7. Saint Thomas le formule en en donnant la raison : « Comme l'amour de Dieu pour nous est *cause* de tout bien, nul ne serait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu [2]. » Si l'on y réfléchit on

1. Il n'y a pas sans doute en Dieu et dans l'unique instant de l'immobile éternité deux actes réellement distincts et successifs, mais un même acte qui contient une multiplicité virtuelle et ordonnée. Comme le dit saint Thomas, Iª, q. 19, a. 5 : « Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc ».

2. Iª, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri ».

verra que ce principe contient virtuellement tout le traité de la grâce et celui de la prédestination. Il est vrai d'autre part que Dieu ne commande jamais l'impossible, et rend le salut possible à tous. La conciliation intime de ces deux principes est un des mystères les plus impénétrables ; autant ils sont certains chacun pris à part, autant leur intime union est mystérieuse ; c'est un des *clairs obscurs* les plus captivants de la révélation, il faut ici s'élever au-dessus du raisonnement théologique, il n'y a de repos que par l'acte simple de la contemplation, dans l'obscurité de la foi. Le principe de la dépendance mutuelle des causes ne peut ici faire la lumière, il permet seulement d'éviter la contradiction.

***

Notons enfin une dernière application qui touche *le motif de l'Incarnation* et *la prédestination du Christ* antérieure à toute autre. C'est l'explication de ces paroles du *Credo* relatives au Fils de Dieu : « qui *propter nos homines* et propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est ».

Selon la doctrine exposée par saint Thomas, IIIª, q. 1, a. 3, c. et ad 3, d'une part, « *si le péché n'avait pas existé, le Verbe ne se serait pas incarné* » comme il est dit dans le corps de l'article ; le motif de l'Incarnation a été ainsi formellement un *motif de miséricorde :* Dieu vient à nous pour nous relever de notre misère. D'autre part saint Thomas ajoute, *ibid.*, ad 3ᵐ : « Rien n'empêche que la nature humaine ait été conduite à quelque chose de plus grand après le péché. Dieu en effet ne permet que le mal arrive que *pour* en tirer *un plus grand bien.* Aussi saint Paul

dit-il aux Romains V, 20 : *Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé*. Et l'on chante dans la bénédiction du cierge pascal : « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem* ». Item, IIIa, q. 24 et q. 46, a. 1, ad 3 et Ia, q. 20, a. 4, ad 1m.

Aussi plusieurs thomistes, comme Godoï, les Carmes de Salamanque [1], et Gonet, disent très justement: « Par un même acte et au même instant Dieu a décrété l'existence du monde, permis le péché du premier homme et voulu le Christ comme Rédempteur et comme *fin* de toutes les œuvres divines. Ainsi se vérifie le principe *causae ad invicem sunt causae*, car bien que le Christ dépende du péché et de la rédemption de l'humanité, comme de la cause matérielle à parfaire, *tanquam a causa materiali perficienda*, et bien que dans cet ordre de causalité matérielle, le péché précède le Christ, cependant la rédemption dépend du Christ comme de sa fin et de l'agent qui perfectionne, *tanquam a fine et a perficiente*, et, dans cet ordre de causalité finale et perfective, le Christ précède la rédemption ; et c'est pour le Christ (en vue de ce bien supérieur de l'Incarnation rédemptrice) que le péché originel a été permis par Dieu. Le péché et l'Incarnation dépendent ainsi l'un de l'autre à des points de vue divers ».

N'est-ce pas là l'explication la plus profonde de la parole de saint Paul : « Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé ». Et pourquoi Dieu a-t-il permis la faute, sinon pour que la grâce surabondât ? Il ne peut permettre le mal que pour un plus grand bien.

Cette explication ne contient aucun cercle vicieux ; elle dérive immédiatement du principe de la dépendance mutuelle des causes. Le Christ est le premier

1. *Salmanticenses, de Incarnatione*, disp. II, n° 29.

des prédestinés, mais il a été prédestiné par Dieu comme rédempteur du genre humain à racheter (IIIa, q. 24, a. 4, ad 3) et il ne dépend de lui *que dans l'ordre de la causalité matérielle*. Ainsi la forme est voulue par Dieu pour actuer ou déterminer la matière, et la matière pour être actuée par elle ; mais la forme est à proprement parler la fin de la matière, tandis que la matière n'est pas à vrai dire la fin de la forme : « materia est proprie propter formam ; non vero forma est proprie propter materiam ».

Dieu ne créerait pas, hic et nunc, cette âme humaine, s'il n'y avait pas un corps disposé par voie de génération à la recevoir ; mais *le corps est pour l'âme, plus que l'âme pour le corps*. De même *Dieu n'aurait pas voulu l'Incarnation* de son Fils, *s'il n'y avait pas eu à racheter le genre humain* , mais *les hommes sont pour le Christ*, premier des prédestinés, plus encore que le Christ est pour eux. Dans la doctrine de saint Thomas sur les rapports de l'Incarnation et de la Rédemption, les paroles de saint Paul restent donc toujours parfaitement vraies: « *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* » I Cor., III, 23.

D'une part Dieu n'a permis le péché originel qu'en vue d'un plus grand bien, et nous voyons *post factum* que ce plus grand bien est l'Incarnation rédemptrice. D'autre part Dieu a voulu le Christ comme Rédempteur, comme vainqueur du péché, du démon et de la mort [1].

C'est une simple application de notre principe de la priorité mutuelle des causes. Ainsi, Dieu, voulant la matière comme actuable ou perfectible par la

1. Il reste que notre salut est la raison de l'Incarnation, en ce sens que *ratio miserendi est miseria sublevanda*, comme l'explique bien Saint Thomas IIa-IIae, q. 30, a. 2. La misère à secourir est la raison de la miséricorde, qui est la plus haute manifestation de la bonté et de la toute puissance de Dieu.

forme et la forme comme actuant ou déterminant la matière, la forme a la priorité dans son genre de causalité et la matière a la priorité dans le sien, sans aucun cercle vicieux.

Ainsi le principe de la mutuelle dépendance des causes « causae ad invicem sunt causae » s'applique évidemment partout où l'on retrouve les quatre causes. Il est subordonné au principe de finalité, en tant que la fin est la première des causes ; c'est un de ses plus beaux et de ses plus féconds corollaires.

Partout où ces quatre causes interviennent, la forme détermine la matière (ou le sujet) qui la reçoit et la limite, la fin attire l'agent qui la réalise ou l'obtient. Beaucoup de difficultés au premier abord insolubles sont par là résolues. C'est un signe manifeste que ce principe et celui de finalité, dont il est le corollaire, expriment une loi foncière, non seulement de l'esprit, mais du réel, loi qui rayonne sur tous les ordres depuis la matière brute jusqu'à l'esprit pur et à l'ordre de la grâce, loi qui montre dans l'harmonie de ces différents ordres un reflet de la perfection de Dieu, cause première et fin dernière. Si *la sagesse*, ou la plus haute des sciences, est la connaissance des choses par leur cause la plus élevée, et si la fin est la première des causes, le principe de finalité est bien un des plus hauts principes de la plus haute des sciences. Nous voyons mieux maintenant les virtualités qu'il contient, les immenses régions du monde intelligible qu'il éclaire. On peut les embrasser d'un regard dans sa formule : « *Tout être agit pour une fin* » depuis le grain de sable, qui tend vers le centre de la terre, pour la cohésion de l'univers, jusqu'à Dieu qui opère tout ce qu'il fait pour la manifestation de sa bonté.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par Desclée De Brouwer et Cie, Bruges (Belgique). — 6002